

Traducción de
JOSÉ ANTONIO ROBLES GARCÍA

JONATHAN BENNETT

UN ESTUDIO DE LA ÉTICA DE SPINOZA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1984
Primera edición en español, 1990

Título original:
A Study of Spinoza's Ethics
© 1984, Jonathan Bennett
Publicado por Cambridge University Press, Cambridge
ISBN 0-521-27742-6 (pbk.)

D. R. © 1990, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-3494-2

Impreso en México

PREFACIO

Este libro expone y argumenta la *Ética* de Spinoza con la esperanza de introducir en la discusión a filósofos que no hayan, previamente, considerado a Spinoza en su trabajo como un colaborador o un antagonista enérgico. Mi meta es decirles cuáles son algunos de sus argumentos y doctrinas principales y ayudarles a leer su texto por sí mismos y que lo usen para sus propósitos.

Enseñé un curso sobre Spinoza en 1952, lo estudié en un seminario de Stuart Hampshire, aproximadamente en 1954 y, desde entonces, he enseñado un par de cursos sobre él, al menos, en cada una de tres universidades. He estado trabajando en esta obra por un cuarto de siglo. En un proyecto que abarca un periodo tan largo, se acumulan muchas deudas para recordarlas plenamente o para reconocerlas de manera adecuada; pero puedo decir que mientras estuve en Cambridge me ayudó copiosamente Michael Tanner en mi trabajo sobre Spinoza y que en la Universidad de la Columbia Británica es importante la influencia de Peter Remnant. Aun cuando mi educación filosófica en la Universidad de Syracuse está a cargo de todos mis colegas, este trabajo sobre Spinoza debe más a Bill Alston, Larry Hardin y José Bernardete. También he aprendido de los estudiantes graduados de Syracuse; les presento los reconocimientos en el texto pero, sin duda, hay algunas ideas en el libro que tomé prestadas y que me agradaron de manera tan inmediata, que olvidé su origen. No intento reconocer las deudas intelectuales, que sé que tengo con estudiantes de Cambridge y de la UBC

Finalmente, el trabajo se revisó durante un Seminario de verano para profesores de universidad, que dirigí en Syracuse en 1982, bajo los auspicios de la National Endowment for the Humanities. Estoy en deuda con el NEH por haberme brindado esa oportunidad, y con los miembros del seminario por todo lo que hicieron para impulsar, cuestionar y mejorar mi pensamiento y mis escritos sobre Spinoza. Las pocas menciones que hago en el cuerpo del libro no hacen justicia a mi deuda con Harold Zellner, Roderick Stewart, Jonathan Schonsheck, Stanley Riukas, Anthony Murphy, Phyllis Morris, Richard Miller, Ronald Messerich, Robert Carnes, James Brenner, Jonathan Bordo y Jesse Bohl. También estoy agradecido a George Bealer, Edwin Curley, Harry Parkinson y Margaret Wilson por leer y comentar partes de la obra o toda ella.

Aun cuando no sé mucho latín, no he tenido que acudir a traducciones anteriores de la *Ética* porque, aproximadamente durante cinco años, he trabajado con esbozos sucesivos de la versión en inglés de la obra de Spinoza, próxima a publicarse, de Edwin Curley. Mi mayor deuda específica es con Curley por haberme permitido tener acceso a su traducción (véase mi nota acerca de esto en la Bibliografía) y sus anotaciones. Cuando no sigo algunas de sus versiones, como con frecuencia lo hago, ello es usualmente sobre la base de una comprensión del texto que,

en primer lugar, obtuve de él, lo cual incluye, con frecuencia, el que yo me tome alguna libertad, permisible en un comentarista aunque no en un traductor.

El Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá y el Comité de Investigaciones del Senado de la Universidad de Syracuse, ayudaron a costear los gastos secretariales para producir algunos borradores del libro; estoy agradecido a ambas instituciones. También tengo el gusto de reconocer que partes del libro han aparecido en forma diferente en *The Journal of Philosophy*, *Midwest Studies in Philosophy* y *Syracuse Scholar*.

A los lectores que encuentren deslices e imprecisiones de aquellos que podrían corregirse en una reimpresión, les pido que me los señalen.

J. F. B.

Syracuse, N. Y.
Septiembre, 1983

ABREVIATURAS

En el texto empleo el procedimiento que se está convirtiendo en método modelo para referirse a pasajes de la *Ética*, según el cual "2p7s" designa, de la Parte 2, el Escolio a la Proposición 7, conforme a la que "4d2" nombra, de la Parte 4, la definición 2. En un contexto en el que no haya ambigüedad posible, en ocasiones no anoto las cifras iniciales de las referencias, poniendo "7s" en lugar de "2p7s". En estas referencias una coma significa "y". Así, la expresión "5p23,d" se refiere, de la Parte 5, a la Proposición 23 y su demostración.

Las referencias que se hagan a pasajes que se encuentren dentro de escolios, prefacios, apéndices, etcétera, muy largos, se darán señalando la página y la línea en la edición de Gebhardt de las obras de Spinoza. Así, "1 Apéndice 80/9" se refiere al pasaje en el Apéndice a la Parte 1 que comienza en la línea 9 de la p. 80 de la edición de Gebhardt, volumen II. Donde se haga una referencia de este tipo a cualquier obra que no sea la *Ética*, se dará con el número de volumen primero, p. ej., "la carta 4 en IV/14/15". Al fin, este sistema será ampliamente usable porque la edición de próxima publicación de Curley de las obras en inglés, proporcionará felizmente, en el margen, los números de página y línea de Gebhardt.

En las notas a pie de página y en la bibliografía, empleo los siguientes nombres abreviados para algunas obras que se mencionan varias veces:

Alquíé: Ferdinand Alquíé (comp.), *Oeuvres philosophiques de Descartes*, vol. 1 (París, 1963), vol. 2 (1967), vol. 3 (1973).

Los principios de Descartes: Baruch de Spinoza, Partes 1 y 2 de *Los Principios de filosofía de René Descartes, demostrados a la manera geométrica*.

Edwards: Paul Edwards (comp.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Nueva York, 1967).

Reforma: Baruch de Spinoza, *Tratado sobre la reforma del intelecto*. He usado la traducción por Curley de esta obra, y mis referencias se basan en la numeración de sus secciones.

Ensayo: John Locke, *Ensayo acerca del entendimiento humano*.

Ética: Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*.

Grene: Marjorie Grene (comp.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame, Indiana, 1973).

Gueroult: Martial Gueroult, *Spinoza*, vol. 1 (París, 1968), vol. 2 (1974).

Hessing: Siegfried Hessing (comp.), *Speculum Spinozanum 1677-1977* (Londres, 1977).

Kashap: S. Paul Kashap (comp.), *Studies in Spinoza: Critical and Interpretative Essays* (Berkeley, 1972).

- Kennington: Richard Kennington (comp.), *The Philosophy of Baruch Spinoza* (Washington, D. C., 1980).
- Linguistic Behaviour: Jonathan Bennett, *Linguistic Behaviour* (Cambridge, 1976).
- Loemker: Leroy E. Loemker (comp.), *G. W. Leibniz: Philosophical Papers and Letters*, 2ª ed. (Dordrecht, 1969).
- Mandelbaum: Maurice Mandelbaum y Eugene Freeman (comps.), *Spinoza: Essays in Interpretation* (La Salle, Illinois, 1975).
- Nuevos ensayos: G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, traducidos y compilados por Peter Remnant y Jonathan Bennett (Cambridge, 1981).
- Principios: René Descartes, *Los principios de la filosofía*.
- Shahan: Robert W. Shahan y J. Biro (comps.), *Spinoza: New Perspectives* (Norman, Oklahoma, 1978).
- Tratado: David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, compilado por L. A. Selby-Bigge (Oxford).

I. UN ESBOZO DEL CARÁCTER DE LA "ÉTICA"

EL TEMA central de este libro es la obra maestra indisputable de Spinoza, la *Ética*. En mi primer capítulo diré qué clase de obra es la *Ética*, cómo la consideró Spinoza, cómo se relaciona con el resto de su obra y con qué espíritu pretendo abordarla.

§ 1. EL LUGAR DE LA "ÉTICA" DENTRO DEL "CORPUS" DE SPINOZA

1. Haciendo a un lado la gramática de Spinoza de la lengua hebrea y sus dos obras sobre política, que no encuentro que nos sean útiles para entender la *Ética*, nos quedan seis obras sustanciales. Cuatro de éstas las había concluido o abandonado Spinoza a la edad de 31 años y las otras dos le ocuparon intermitentemente a partir de entonces y hasta su muerte en 1677, a la edad de 44.

2. Entre las cuatro primeras obras, no prestaré mucha atención al *Tratado breve*. El manuscrito de este trabajo, escrito en holandés por una mano distinta a la de Spinoza, no se descubrió sino hasta el siglo XIX. Parece claro que, de alguna forma, surge de Spinoza; pero su *status* es dudoso, su contenido confuso y encaja difícilmente en el resto de su obra. Estos factores y su probable fecha temprana hacen que este trabajo sea una ayuda débil para entender el pensamiento maduro de Spinoza.

La *Reforma del intelecto*, un tratado acerca de las formas de adquirir conocimiento, evitar el error y vencer el escepticismo, es en gran medida gnoseológico, aun cuando su propósito enunciado es práctico:

Después de que la experiencia me ha enseñado que todas las cosas que suceden regularmente en la vida son vacías y fútiles y que he visto que todas las cosas que eran la causa u objeto de mis temores nada tenían de buenas o malas en sí mismas, excepto en la medida en que ellas motivaban la mente, resolví, al fin, encontrar si había algo que... una vez que se hubiese encontrado y adquirido me diera continuamente el mayor placer.

La discrepancia la explica el hecho de que la *Reforma* es una obra inconclusa, supuestamente abandonada, en favor del nuevo comienzo que, más o menos por ese tiempo, Spinoza estaba dando con la *Ética*, para mostrar que la felicidad duradera puede alcanzarse mediante el cultivo de las virtudes intelectuales, la reforma del intelecto.

Las metas prácticas o éticas que Spinoza tiene en la *Reforma*, contrastan fuertemente con el proyecto que lanzó a Descartes a sus *Meditaciones*:

Desde hace algunos años descubrí cuántas creencias falsas había admitido como verdaderas desde mi juventud más temprana y cuán dudoso era

todo lo que, desde entonces, había construido sobre esa base; y a partir de entonces estaba convencido de que debía... comenzar a construir de nuevo desde los cimientos, si es que deseaba establecer cualquier estructura firme y permanente en las ciencias.

La observación de Leon Roth de que "el interés último de Descartes se hallaba en lo 'verdadero', el de Spinoza en lo 'bueno'",¹ capta con precisión el contraste entre sus metas últimas. Pero veremos que a lo largo del camino hacia sus conclusiones prácticas en la *Ética*, Spinoza atraviesa océanos y continentes de teoría —metafísica, biología, filosofía de la mente y de la materia— no sólo porque se proyectan dentro del territorio que yace directamente entre él y sus conclusiones prácticas, sino también porque él amaba los problemas filosóficos y sus propias soluciones para ellos. Gran parte de este trabajo se dedicará a esos estudios, que son algunas de las cosas más instructivas y nutritivas de la temprana filosofía moderna.

La *Reforma* es una guía riesgosa para el pensamiento de la *Ética*, no porque sea tan sólo un comienzo, sino porque es un comienzo falso. Recordemos que Spinoza la abandonó y comenzó de nuevo; sin embargo, la obra, para nosotros, no es por completo desdeñable; aun cuando Spinoza la dejó inconclusa, avanzado en su vida la incluyó con las obras que deseaba que se publicasen póstumamente.

3. Las dos obras tempranas restantes, a diferencia de las otras descritas en esta sección, se publicaron durante la vida de Spinoza. Estas obras son los *Principios de Descartes*, y unida a ésta como "apéndice", los *Pensamientos metafísicos*. La primera obra pretende presentar, a la manera de Spinoza, el contenido principal de las dos primeras partes de los *Principios de Descartes*. La obra es útil para iluminar el propio pensamiento de Spinoza, pero debido a que gran parte de su contenido es doctrina cartesiana que expresamente Spinoza no acepta, debe manejarse con precaución. Lo mismo sucede con los *Pensamientos metafísicos* que, aun cuando tiene con mayor frecuencia a Spinoza hablando por sí mismo lleva, en su Prefacio, una aseveración de "expresar las opiniones de Descartes" que no son siempre las de Spinoza. Estas dos obras se publicaron sólo por presiones de los amigos, uno de los cuales redactó el Prefacio; la mayor parte de su contenido se escribió originalmente para ayudar a un discípulo, a quien Spinoza le confiaría las ideas de Descartes pero no las suyas propias. Sin embargo, sólo en una ocasión, en la *Ética*, se refiere Spinoza de manera indirecta a alguna cosa en los *Principios de Descartes*, y en el § 24, mostraré que esta referencia es ilustrativa en grado brillante.

4. De las dos obras que abarcan hasta el final de la vida de Spinoza, una es su *Ética demostrada según el orden geométrico*, un producto de trabajos que se extendieron, aun cuando con interrupciones, a lo largo de 16 años. No tenemos ningún borrador temprano del trabajo, un hecho sorprendente, en tanto que versiones del mismo se leían en Ho-

¹ Roth, *Spinoza*, p. 234.

landa y en Inglaterra muchos años antes de la muerte de Spinoza. Empero, un libro no puede sufrir tantas revisiones como las tuvo éste, sin dejar rastro de cómo se desarrolló y algunas de éstas se mencionarán en su debido momento. También, tras la muerte de Spinoza, la mayor parte de sus obras se publicó tanto en el latín original como en traducciones al holandés; la versión holandesa de la *Ética*, se basó probablemente en una versión latina anterior² y numerosas diferencias pequeñas señalan cambios en el pensamiento de Spinoza.

Otras claves vienen del otro cuerpo parcialmente tardío de la obra de Spinoza, a saber, sus cartas. Tenemos aproximadamente cincuenta de éstas (la numeración va más alta porque la edición estándar incluye cartas a Spinoza); estas cartas recorren los años en los que se escribía la *Ética*, con frecuencia respondiendo a preguntas de amigos que estaban leyendo borradores de la obra. En la primera de ellas (Carta 2), escrita antes de que se publicaran los *Principios de Descartes* y más o menos por el tiempo de la *Reforma*, es claro que ya Spinoza ha publicado algunas de las doctrinas básicas en las que se funda la *Ética*. Así pues, las cartas pueden ayudarnos.

Sin embargo, con frecuencia son decepcionantes. Cuando un corresponsal enfrenta a Spinoza a una dificultad central, profunda, de su obra, la respuesta es rara vez satisfactoria. Con frecuencia es un completo desaire, especialmente hacia el final de la vida de Spinoza; pero incluso en los años anteriores, antes de que enfermase, sus réplicas tendían a ser indiferentes y evasivas. Creo que la fuente de esta conducta es más intelectual que moral. Spinoza no era un excelente corresponsal porque su mente, aun cuando profunda, poderosa y tenaz, era más bien lenta; lo que también puede explicar por qué su mejor obra fue la que le ocupó el mayor tiempo.

5. Aun cuando Spinoza tuvo, en una etapa temprana, algunas de las ideas seminales de la *Ética*, estoy seguro que sufrieron cambios sostenidos, la mayor parte con tendencia a profundizar y ampliar, a lo largo del último tercio de su corta vida. Hemos de tomar seriamente el abismo: por una parte, las obras de Spinoza concluidas antes de que estuviese a la mitad de su vida filosófica; por otra parte la gran y desconcertante obra maestra que había comenzado a la orilla del abismo pero que, en su forma actual, es el fruto de la madurez de su autor.

§ 2. ¿POR QUÉ SE LLAMA "ÉTICA"?

1. La obra contiene tres elementos que pertenecen a la "ética" en algún sentido normal de ese término.

Uno es una tesis de la metafísica de las costumbres: no hay propiedades de bondad y malad que inherentemente puedan poseer los esta-

² Para una propuesta contraria véase el artículo de F. Akkerman, "L'édition de Colbardt the l'Éthique de Spinoza et ses sources", *Raison présente* núm. 43 (1977). página 43.

dos de las cosas y no hay propiedades de corrección o incorrección que puedan ser inherentes a las acciones.

El segundo es una explicitación de lo que realmente sucede cuando el hombre común juzga que las cosas son buenas o malas. La gente ordinaria, "ignorante", piensa que la bondad y la maldad están objetivamente ahí afuera, en el mundo, dice Spinoza, y explica por qué:

[El bien y el mal] no son otra cosa sino modos de imaginar, mediante los que la imaginación se afecta de diversas formas y, sin embargo, el ignorante [a] los considera como atributos principales de las cosas, porque ... ellos [b] creen que todas las cosas se han hecho para ellos y [c] llaman a la naturaleza de una cosa buena o mala, correcta o podrida y corrupta, por la forma como los afecta (1 Apéndice, en 82/16).

Como mucho de lo que hay en la *Ética*, esto es burdo e interesante en modos que no tendrá en cuenta un lector apresurado que no considere la palabra "porque" en el pasaje, o por un lector inexperto que no sepa cuán sorprendentemente condensados pueden ser los escritos de Spinoza. Intentemos entender lo que aquí dice.

Tiene la forma general "a porque b y c", lo que es ambiguo. Creo que su significado es análogo al de "Ella le pegó porque él la insultó y ella se enojó"; esto es, b explica c el que, a su vez, explica a. Veamos cómo va la conexión.

Nosotros (b) nos ponemos en el centro del universo, considerando que todo es "para nosotros" porque fue hecho para nosotros por un Dios amante. Esto nos anima, no tan sólo a *preocuparnos* en gran medida acerca de cómo las cosas se adecuan a nosotros, sino a pensar que lo que *realmente importa* acerca de las cosas es cómo se adecuan a nosotros. (Un poco antes, en 81/25, Spinoza dijo: "Luego que los hombres se han persuadido de que todo lo que sucede sucede a cuenta de ellos, tuvieron que juzgar que lo que es más importante en cada cosa es lo que les es más útil.") Y así estamos dispuestos (c) a abreviar "Esto es bueno para mí" a "Esto es bueno"; el "para mí" se presupone y, así, no desempeña ningún papel en nuestro discurso o en nuestro pensamiento, de igual forma que la punta de mi nariz no desempeña ningún papel en mi campo visual. Y esta práctica de caracterizar las cosas en el lenguaje monádico de atribución de propiedades ("Esto es bueno"), nos conduce (a) a pensar que hay propiedades de valor que corresponden a nuestra manera de hablar.

Conforme a esta explicitación de las tesis de Spinoza, él ve una íntima conexión entre (a) cierta creencia metafísica que él atribuye a la gente común y (c) la forma como usan palabras como "bueno" y "malo". Si él piensa que (a) infecta (c) de alguna manera, de tal manera que cuando la gente no instruida llama a un estado de cosas "bueno" ellos *quieren decir* que tiene un "atributo principal", o sea, es objetiva e inherentemente bueno, entonces él ha de concluir que son falsos todos los juicios de valor del hombre común. De manera alternativa, él podría sostener que cuando una persona ignorante llama "bueno" a algo, hay una costra externa de error metafísico y un núcleo central de significado que es confuso pero no plenamente falso. No hay for-

ma de elegir entre estas dos explicitaciones de suposición; lo que las separa es la distinción entre "lo que significa cuando dice..." y "lo que sucede en su mente cuando dice..." y Spinoza no tiene ninguna distinción así en su arsenal conceptual.

De cualquier manera, Spinoza lamenta la forma en que se hacen los juicios ordinarios de valor y en la Parte 4 de la *Ética* ofrece algo mejor. En suma, él propone llamar "buena" cualquier cosa que sea útil a la humanidad y "mala" cualquier cosa que obstaculice lo bueno (véase 4d1,2,p39). Ésta es una mejora sobre los juicios ordinarios de valor en dos formas: i) hace plenamente explícita la naturaleza relativa de los juicios de valor; ahora hemos de entender que "x es bueno" realmente representa algo de la forma "x tiene la relación R con y", de tal manera que nuestro lenguaje, aparentemente de la forma sujeto-predicado, ya no nos engañará haciéndonos pensar que la bondad y la maldad son propiedades. ii) Aceptando que "x es bueno" significa algo de la forma "x es conveniente o favorable para y", Spinoza nos ofrece una mejor y. Una persona ignorante llamará a x "bueno" en tanto que se adecue a *su estado de ánimo del momento* y esas palabras corresponden a tres inadecuaciones en su posición. Los juicios de valor spinocistas sobre x, dependen de si, a la larga, x es favorable para los intereses de todos. No tan sólo para los míos, sino para los de todos; no tan sólo sentimientos, sino intereses reales; no tan sólo para ahora, sino para el futuro. Entonces, en la última parte de la *Ética*, donde Spinoza pone a funcionar su propio tipo de juicios de valor, se nos da una explicación de lo que es "bueno" en el sentido de ser conveniente para la supervivencia, la estabilidad, la salud, la felicidad y la claridad de la mente (Spinoza arguye que éstos permanecen o caen conjuntamente).

¿Por qué es esto mejor que basar los juicios de valor en la propia reacción inmediata a la cosa que se juzga? En efecto, ¿cómo puede ser *mejor* que otra cualquier teoría total del valor? Si el juicio de que B es superior a A se basa en los patrones establecidos por B, entonces el juicio es trivial; pero si se basa en patrones que yacen fuera tanto de A como de B, entonces B no es, después de todo, una teoría del valor comprensiva.

2. La respuesta yace en una teoría de Spinoza acerca de la motivación humana. Él arguye que cualquier persona que aclara su mente y considera tanto los juicios de valor ordinario y los spinocistas, debe ser influida por los últimos y no por los primeros. Aun cuando los juicios spinocistas son, realmente, un manual para la supervivencia, la felicidad, etcétera, ellos tienen derecho a expresarse en el lenguaje del valor porque se relacionan, de la manera correcta, con la motivación humana; deben dominar en el sentido de deber de dominar si nuestras mentes no están oscurecidas por el error y la confusión.³ Las razones de Spinoza para sostener todo esto aparecerán en el lugar adecuado, principalmente en los capítulos x y xi.

Entonces, ése es el tercer elemento ético de los que mencioné antes.

³ Para algo más sobre este asunto, véase el artículo de Curley, "Spinoza's Moral Philosophy".

El primero fue la tesis metafísica negativa; el segundo la descripción de los juicios de valor de la gente ignorante y el tercero es una moralidad extensa, detallada, sustantiva.

Las partes de guía de la acción de la *Ética*, con frecuencia se enuncian sin usar el lenguaje de valor: la humildad no surge de la razón; un hombre libre no cavila sobre la muerte; tú tendrás más poder sobre tus emociones si captas que cualquier cosa que sucede es inevitable; alguien que realmente ame a Dios no intentará hacer que Dios le devuelva el amor (4p53,67 y 5p6,19). No hay ningún problema acerca de cómo los enunciados no evaluativos pueden *influir en la conducta*. Tenemos familiaridad con ese fenómeno: "Hay un alce muerto en el agua a cincuenta metros arriba de la corriente", "El fruto seco está en el fondo de mi saco". Pero Spinoza estaría dispuesto a asociar cualquier parte de su manual de supervivencia y felicidad con un *juicio de valor*, sobre la base de que este tipo de juicio de valor es el mejor posible —el que tiene mayor información, es más racional y con visión más clara— que podría salvarse de los confusos juicios de valor del hombre de la calle.

Aun cuando las últimas partes de la *Ética* pretenden ser guías de la acción, Spinoza no subraya ese aspecto. Cuando usa el lenguaje de valor, lo hace de manera fría más bien que de manera apremiante. Esto, parcialmente, es cuestión de estilo personal, pero también es reflejo de doctrina: Spinoza tiene razones teóricas para sospechar del concepto mismo de intención o propósito y para rebajar, así, su propio propósito de influir en sus lectores. Pero él ciertamente tiene tal propósito. Cuando se refiere a "alguien que desea ayudar a otros mediante consejo o por acción, de tal manera que puedan gozar conjuntamente el mayor bien" (4 Apéndice 25), él seguramente se refiere a sí mismo.

3. Algunos sistemas de moralidad presuponen muy poco acerca de la naturaleza humana. El de Kant fue uno de éstos y, en nuestros días, el de Hare es otro. El de Spinoza se encuentra en el otro extremo: su material normativo *es* una doctrina acerca de ciertos aspectos de la naturaleza humana. De manera más específica, en la Parte 5 y las últimas nueve proposiciones de la Parte 4, Spinoza describe las causas y los efectos del estado de ser que él favorece —uno de placer (en un sentido amplio), de racionalidad, de prudencia y de estabilidad— en tanto que el resto de la Parte 4, apoyado fuertemente por la Parte 3, presenta como contraste el estado de ansiedad, de confusión, inquietud interna y de temeridad impulsiva. Así, primero se nos muestra una "mala" forma de vida y luego una "buena" en los sentidos que da Spinoza a esos términos de valor.

La forma mala de vida de la Parte 4 la dominan los que Spinoza llama "afectos". Estos incluyen todas las emociones y también algunas tendencias motivacionales tales como la ambición y el deseo de alcohol. En la buena forma de vida de la Parte 5, los afectos se controlan mediante el uso de la razón. Así, la Parte 4 se intitula "De la esclavitud humana o la fuerza de los afectos", en tanto que la Parte 5 se denomina "Del poder del intelecto o de la libertad humana". No puedo encontrar ningún significado en el cambio de orden.

¿Se nos está ofreciendo una ética intelectualista? Sí, de alguna manera. Spinoza piensa que la mejor forma de vida comprende la guía de la razón y que ésta es, también, la vía del conocimiento, del entendimiento, de la libertad relativa del error y él estaría de acuerdo con Locke en que nadie está tan esclavizado como aquel que lo está en su propio entendimiento. Pero Spinoza parece valorar menos el conocimiento y el entendimiento por sí mismos que por sus efectos. En la *Ética* como en la *Reforma*, el centro de la meta no es el conocimiento sino la felicidad.

4. Para lograr sus propósitos éticos en las partes 4 y 5, Spinoza debe convencer al lector no sólo de cómo son las formas contrastadas de vida, sino también de ciertas tesis acerca de por qué la gente sigue una más bien que la otra. Esto introduce en su Parte 3, la teoría sobre las causas y el funcionamiento de los "afectos", esto es, esas turbulencias emocionales y tendencias dominantes que se dice que nos ligan, nos agitan, nos deprimen y nos confunden.

§ 3. CÓMO ENCAJAN LAS PARTES 1 Y 2

1. El repertorio conceptual de las últimas partes, estrictamente éticas, viene principalmente de las partes 1 y 2. Estas también ayudan a poner el escenario. La ética es totalmente médica o psicoterapéutica: para mejorarte a ti mismo debes entender tu mecanismo y luego intervenir en él de tal manera que reduzcas tu propensión a sentir, pensar y actuar en formas que te dañen y te hagan infeliz. Tres de las doctrinas tempranas de Spinoza ayudan a eliminar posibles represiones, inhibiciones o distracciones de este programa.

Si el programa se combinase con una creencia en la bondad y en la maldad objetivas, intrínsecas, aquél se desorientaría inmediatamente, pues entonces la búsqueda de estabilidad, supervivencia y felicidad —que son comprensibles y pueden someterse a tratamiento científico— se reemplazaría por la búsqueda de la *bondad* y, ¿de dónde hemos de obtener nuestra comprensión científica de ello?

En la Parte 1 Spinoza niega vigorosamente que haya un Dios personal. Si hubiese aceptado una especie de teología tradicional judeocristiana, esto habría inhibido su programa psicoterapéutico. No hay ningún conflicto directo entre los dos, pero es difícil ver cómo alguien puede, a la vez, creer profundamente que fue creado por un Dios que lo ama y a quien debe amar, y pensar que la ruta principal para el mejoramiento propio es estudiar la propia patología y manejarla de manera inteligente.

Tercero, el determinismo estricto lanzado en la Parte 1 se siente negativamente a lo largo de todo el material terapéutico. Uno no necesita ser un determinista a fin de estudiar y manipular causas, pero alguien con un interés en el mejoramiento propio, si también piensa que, en algún sentido radical, tiene "libertad", lo que comprende ponerse por encima de las influencias causales, estará dispuesto a pensar que la

mejora personal ha de venir, en parte, de un esfuerzo moral no causal y Spinoza podía considerar eso tan sólo como una distracción. Si se le pregunta acerca de la exhortación para el esfuerzo moral, él dirá: "Ésa es una forma de actuar causalmente sobre una persona, pero no es una notablemente eficiente."

2. Hasta aquí lo que toca al rechazo de las propiedades de valor, de un Dios personal y de la libertad radical. ¿Qué hay acerca de doctrinas más específicas que corresponden a proposiciones numeradas en las partes tempranas de la obra? Muchas de ellas se invocan, posteriormente, en las demostraciones formales, pero, con frecuencia, las invocaciones no tienen mayor importancia. Por ejemplo, en 3p6d, las menciones de 1p25c,34 tienen un papel dudoso en el argumento. En otros casos, la Parte 1 o la 2 se introducen de manera muy genuina, pero sólo para probar algo que es marginal a la posición ética de Spinoza.

Sólo puedo encontrar un eslabón doctrinal específico, importante, entre la Parte 1 y las últimas tres partes; éste lo presentaré en § 52.1. Hay dos eslabones sólidos entre la Parte 2 y lo demás, que ahora explicaré.

La Parte 2 se denomina "De la naturaleza y del origen de la mente". La cosa más sorprendente que Spinoza dice acerca de la mente humana es que ésta contiene representaciones de cualquier cosa que suceda en el cuerpo humano y no contiene nada más (2p11,12). Combínese esto con su doctrina de que no puede haber ningún flujo causal en ningún sentido, entre la mente y el cuerpo (1p10,2p6) y se obtiene un cuadro de los aspectos mental y físico de una persona corriendo paralelos sin que ninguno actúe sobre el otro. Eso le permite a Spinoza tratar los "afectos" como fenómenos que son, a la vez, mentales y físicos (3d3), sin tener que analizar cómo se interrelacionan los dos aspectos. Su interés en los afectos humanos es en gran medida curativo, y tiene algunas curas que proponer, pero no se enfrenta a ningún problema de la forma "¿Ha de curarse esta condición a través de la mente o a través del cuerpo?" Sus doctrinas le permitirían preguntar "¿Ha de curarse esta condición mediante psicoterapia o mediante drogas?", pues él puede considerar la condición —del afecto— como físico y puede considerar la psicoterapia como un proceso físico, una forma de causar vibraciones médicamente útiles en los oídos de los pacientes, en sus cuerdas vocales, etcétera. Pero la pregunta de la terapia mental *versus* la terapia física sería para Spinoza absurdo el formularla, dada su doctrina del paralelismo en la Parte 2.

También, la Parte 2, presenta una tesis acerca de la naturaleza y las fuentes del error (véase, por ejemplo, 2p35). Esto revolotea en la Parte 3, y se hace prominente en las Partes 4 y 5, donde se genera la tesis de Spinoza postulando que el mal estado del ser, de la Parte 4, a diferencia del buen estado de la 5, comprende esencialmente una inclinación al error. Aun cuando no se necesita para el camino hacia la felicidad según Spinoza, la Parte 2 es necesaria para reclamar que la ruta hacia la felicidad verdadera es también la ruta hacia el conocimiento

seguro. Este es el aspecto de la Parte 2 que se encuentra más cercano a la *Reforma*.

Esas son las únicas formas amplias, integrales, en las que la Parte 2 condiciona las partes éticas de la obra. Pero la Parte 2 también proporciona una especie de marco para lo que sigue. Spinoza, por temperamento, fue un ampliador y un profundizador y le es típico que su explicitación de la condición humana haya de fundarse en una psicología que está ligada a una biología que se basa en una física, todo lo cual se da en la Parte 2.

3. La Parte 1 es una metafísica, una explicitación de la estructura básica de la realidad, tan general como para que sea congruente con cualquier física, biología, psicología o ética. Pero es sólidamente apropiada para la Parte 2 a través de una doctrina en esta última que aún no he mencionado. La tesis de Spinoza acerca de cómo la mente de la persona refleja su cuerpo, proviene de su tesis más general de que la totalidad del reino físico es reflejada, suceso por suceso, por un reino mental (2p3,7); sin esto, Spinoza no tendría ninguna base para lo que dice acerca del caso humano en particular, y aquí es donde la Parte 1 intenta, de la manera más visible, venir en auxilio de la Parte 2.

Spinoza pretende derivar la tesis general directamente de un "axioma" que se encuentra a la cabeza de la Parte 1, pero esa derivación no es lo que estoy buscando, pues salta a través de todo el contenido argumentativo de la Parte 1. De mayor interés en nuestro contexto presente es la doctrina de la Parte 1, según la cual la única cosa que satisface las condiciones más estrictas para ser una substancia o una cosa absolutamente cosiforme es la totalidad de la realidad. Esta doctrina referente a una substancia se usa en apoyo de la tesis que postula que el reino físico es reflejado por un reino mental; el argumento a favor de ello depende de suponer que los dos reinos son "atributos" de una "substancia" única (2p7s).

La ayuda para el paralelismo es una ayuda indirecta para el enfoque que hace Spinoza de la salud y de la enfermedad emocionales humanas, en el que tanto los aspectos mentales como los físicos se reconocen, pero la diferencia entre ellos no permite que genere ningunos detalles. Toda esta línea de apoyo, por tenue que sea, señala la única transmisión de peso de las doctrinas éticas hacia el núcleo argumentativo de la Parte 1.

4. Ningún lector cuidadoso de las partes 1 y 2 podría dudar que Spinoza las está configurando tanto por su interés inherente como para auxiliar el resto de la obra. Hay evidencia abundante, no sólo dentro de la *Ética*, sino también en las cartas y en las primeras obras como los *Principios de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos*, de que Spinoza adquirió temprano y nunca perdió su profundo interés en la metafísica, la gnosología y la filosofía de la mente. Nosotros seguiremos estos intereses a través de las partes 1 y 2 sin preocuparnos mucho acerca de cómo se ligan con los demás.

5. De manera inevitable, Spinoza heredó la mayoría de sus problemas

de filósofos anteriores. El que tiene el mayor predominio es su contemporáneo mayor Descartes, el único filósofo que se nombra en la *Ética*. Yo daré mucha importancia a Descartes como un legador de problemas que Spinoza trató de resolver y a Leibniz, como otro de los legatarios de Descartes que se enfrenta a muchos de esos problemas en forma vívida e instructivamente diferente. Descartes murió cuando Spinoza tenía dieciocho años; Spinoza murió cuando Leibniz tenía treinta años.

Claro está que el telón de fondo va más lejos; hay filósofos antiguos y medievales que influyeron en Spinoza y tendrían que considerarse en una biografía intelectual de él. Pero yo no estoy escribiendo biografías. Yo quiero entender las páginas de la *Ética* de tal manera que ellas me permitan aprender filosofía. Para eso, necesito considerar lo que Spinoza tuvo en mente, pues es probable que lecturas del texto que sean fieles a sus intenciones me enseñen más que las que no lo sean; o, al menos, así lo creo, en tanto que pienso que es un gran filósofo. Y puede ayudar a descubrir sus intenciones el saber qué es lo que había estado leyendo, qué reto le plantearon ciertos problemas, y así por lo demás. Pero este permanecer en el trasfondo está sujeto a una ley de disminución de pagos: en tanto que algún hecho acerca de Maimónides o de Averroes podría proporcionar la clave de un pasaje oscuro en Spinoza, es más probable que aclaremos el texto luchando directamente con él, dando tan sólo una buena captación de su trasfondo inmediato.

Estoy seguro de cometer errores debido a mi falta de atención a los antepasados filosóficos de Spinoza; pero pagaré ese precio por los beneficios que surgen de poner la mayor parte de las energías propias en interrogar filosóficamente el propio texto de Spinoza. Me anima a esto la obra masiva en la cual Wolfson sitúa a Spinoza en un entorno medieval densamente descrito; la labor y el conocimiento son impresionantes, pero la ganancia filosófica es casi nula.⁴ A las lecturas filosóficamente interesantes de Spinoza, tales como las que están contenidas en los dos volúmenes de Wolfson, se podría haber llegado sin detenerse en el trasfondo medieval.

§ 4. "DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO"

1. Gran parte de la *ética* consta de tersa prosa expositiva, en porciones de longitud de media página o más; estos son los prefacios, apéndices y *scholia* de Spinoza. Su nivel literario es alto; aun cuando Spinoza empleó un latín académico fosilizado, drenado de calidez y de color, sus escritos pueden aún tener virtudes de elegancia y de una seca causticidad y algunos de los pasajes en prosa son vívidos, entretenidos y una buena fuente de epigramas.

En contraste con esto, el 60 % restante de la obra consta de un aparato de "demostraciones" carente de encanto. Spinoza mismo se excusa implícitamente por la prolijidad a que esto le obliga (4p18s), pero él creyó, claramente, que la molestia valía la pena. Su observación de que

⁴ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. [Hay edición del Fondo de Cultura Económica.]

las demostraciones son "los ojos de la mente mediante los cuales ella ve y observa las cosas" (5p23s), aun cuando es vaga y metafórica, les asigna claramente algún papel epistémico importante. Veamos cuál sea éste.

Cuando Spinoza dice que sus proposiciones son *demonstrata*, eso debe significar que se prueban de manera rigurosa, deductiva, pues ése es el sentido principal, en el siglo XVII, de la palabra latina *demonstrare* y de la palabra inglesa *demonstrate*. Y la frase "demostrada en orden geométrico" pide que se la compare con la empresa deductiva más celebrada, los *Elementos* de Euclides.

Euclides comienza con "postulados" que comprenden conceptos espaciales y con "axiomas" acerca de magnitudes en general (no tan sólo espaciales) y con algunas definiciones iniciales. Cualesquiera que fueran sus propias intenciones, mucha gente llegó a considerar su sistema como un persuasor directo, pasando de puntos de partida inobjetables, mediante propuestas argumentativas irresistibles, a teoremas que son, así, igualmente inobjetables. Esto convenció directamente a Hobbes:

Al estar en la biblioteca de un caballero, encontré abiertos los *Elementos* de Euclides y estaban abiertos en la Proposición 47 del primer Libro. El leyó la Proposición. Por Dios, dijo, ... ¡esto es imposible! Así que leyó la demostración de la misma, la que se refería a otra Proposición y ésta la leyó. Ésa lo remitía a otra, que también leyó. [Y así sucesivamente, hasta que] al fin, estuvo demostrativamente convencido de esa verdad. Esto lo hizo que se enamorara de la Geometría.⁵

Aparentemente, así es como se supone que están las cosas en la *Ética* de Spinoza; el único material nuevo que se añade explícitamente en las partes posteriores consiste en definiciones, axiomas y postulados; todos ellos podrían haberse dado desde un principio, de tal manera que toda la obra pareciese fluir de sus primeras dos o tres páginas y todo el material en esas páginas, aparentemente, se ofrecería como evidente de suyo, como innegable.

2. Si Spinoza pretendió que su *Ética* fuese un convencedor directo de ese tipo, él debe haber estado localmente optimista acerca de la verosimilitud de las definiciones y axiomas iniciales. Yo no lo creo. Sin duda creyó que las definiciones eran correctas y que los axiomas eran verdaderos, pero no pudo haber esperado que se impusiesen a la mente de alguien cuyo curso de estudio spinocista estaba apenas comenzando.

Considérese, por ejemplo, 1d7: "Se llama libre esa cosa que existe sólo por la necesidad de su naturaleza y sólo por sí misma está determinada a actuar." Si aquí se asevera que esto es lo que, en general, la gente realmente quiere decir mediante la voz "libre", entonces esto es obviamente falso. Sería verdadero o, de cualquier forma, inobjetable, si fuese tan sólo meramente estipulativo, un anuncio del significado "Así es como usaré, en las páginas que siguen, el término 'libre'". Muchas de las definiciones de Spinoza están formuladas como si fuesen meras advertencias acerca de su propio idiolecto: "Por causa de sí mis-

* John Aubrey, *Brief Lives*, "Thomas Hobbes".

mo, entiendo...”, “Por sustancia, entiendo...” y así sucesivamente. Pero el fraseo engaña. Spinoza considera sus definiciones como algo menos manso que eso, y las ofrece como diciendo: como él usará y como *todos deben* usar las palabras definidas. Aun cuando esto no es controvertido, presentaré algo de evidencia en el sentido de que Spinoza no está ofreciendo sus términos técnicos clave en el espíritu de: “Así es como usaré estas palabras y nada tengo que decir para justificar estos usos.”

Esta evidencia se refiere a 1d1, que yo abreviaré así: “Por causa de sí mismo, entiendo aquello que es F”, no nos preocupemos por lo que F sea. Esto se usa en 1p7d, de la siguiente forma:

Por causa de sí mismo entiendo: aquello que es F.

La sustancia es causa de sí misma.

∴ La sustancia es F.

Esto es válido. Una definición le da a uno la licencia de reemplazar el *definiens* por el *definiendum*, que es exactamente lo que hace ese argumento. Pero, ¿de dónde viene la segunda premisa? Bien, 1p6c dice que la sustancia no la causa nada que no sea ella misma y Spinoza supone que todo es causado por algo; de esto infiere que la sustancia es causada por sí misma. Esto es válido si “causado por sí mismo” se usa con su significado normal. Lo que no es válido es el paso de “La sustancia es causada por sí misma”, entendida de esta manera, a “La sustancia es causa de sí misma” cuando esto se toma en el sentido dado en 1d1. Un argumento que use esa definición, ha de comprender *sólo* el sentido de “causa de sí mismo” que la definición le confiere ceremonialmente a la frase; y no debe suponerse que sólo lo que, en ese sentido, es “causa de sí mismo” es “causado por sí mismo” en el significado ordinario, no técnico, de la frase.

La única forma de absolver a Spinoza de este cargo de negligencia es suponer que 1d1 no se considera de manera convencional y se pretende, más bien, como una tesis sustantiva que liga “aquello que es F” con, al menos, algunos aspectos del significado ordinario de “causa de sí mismo”. Y eso proporciona alguna evidencia de que 1d1 se consideró en esta última forma, aun cuando, claro está, la evidencia no es concluyente.

Cuando las definiciones de Spinoza no son convencionales, debemos considerarlas —como lo dice en la Carta 9— como “proposiciones” que son aceptables sólo si son “verdaderas”. Lo cual elimina cualquier intento de usar la *Ética* como un persuasor directo, pues definiciones tales como 1d1,7 no es posible que se tomen como puntos de partida inobjetables, a menos que se refugien en una decisión estipulativa.

¿Por qué disfrazaría Spinoza una proposición como definición? Creo que hace esto cuando la proposición es, en parte, acerca de los significados comunes de los términos. Esto puede verse en 1d7, la definición que da Spinoza de “libre”. Creo que él pretende que esto incorpore una doctrina que defenderá más adelante, a saber, que la idea común de libertad, en tanto que comprende no causación, es indefendible; un trozo de pensamiento deleznable que rectificará la filosofía cuidadosa.

Hemos de tomar 1d7 como diciendo: "Voy a usar 'libre' como equivalente a... y si deseas darle a la palabra un significado tan cercano al ordinario, como sea posible, sin caer en error o confusión, también la usarás así."

3. ¿Qué hay con los axiomas? Sólo alguien que se acerque a Spinoza con un espíritu de piedad aniquilante, podría considerar los axiomas como inmediatamente ciertos o sus contradictorios como imposibles o impensables. Cuando Spinoza dice cosas como "Todo lo que es, es o bien en sí mismo o en alguna otra cosa" (1a1), nuestro primer problema es saber lo que quiere decir. Nos está invitando a adoptar y emplear cierta forma de pensamiento y de discurso y no podemos saber si hemos de aceptar, hasta que sepamos en qué nos estamos metiendo. Así que, al menos, debemos considerar los axiomas como algo que hay que aceptar provisionalmente a fin de ver cómo funcionan en lo que sigue. "Estas primeras definiciones y proposiciones, pueden entenderse propiamente sólo a la luz de las proposiciones que las siguen en el orden de exposición; ellas forman un sistema de proposiciones que se apoyan mutuamente."⁶

Spinoza se dirigía a un auditorio que estaba más familiarizado con su terminología que lo que nosotros estamos con ella; pero estoy seguro que también le ofreció sus axiomas no como algo aceptable de inmediato sino, más bien, cual los primeros ladrillos de un edificio que había que poner a prueba como una totalidad. En un lugar dice: No os gustará lo que acabo de decir, pero, por favor, suspended el juicio hasta que hayáis avanzado algo más (2p11cs).

4. Así que, cuando Spinoza dice que sus resultados son *demonstrata* demostrados o probados rigurosamente—presumiblemente está hablando de la lógica y no de la psicología de sus procedimientos. Eso sería razonable; si uno tiene un argumento lógicamente válido con premisas verdaderas y conclusión P, esto es una "demostración" de P aun si no convence a nadie de la verdad de P, porque las premisas no son obviamente verdaderas.

En efecto, en ocasiones Spinoza usa aún más débilmente "demostrar". El título completo de su obra *Principios de Descartes* dice que presenta doctrinas cartesianas "demostradas a la manera geométrica"; sin embargo, Spinoza insiste que gran parte de su material "demostrado" es falso. El Prefacio da a entender que la obra se basará en "proposiciones tan claras y evidentes, que nadie podrá frenar su asentimiento a ellas, siempre que haya entendido los términos"; pero Spinoza no escribió el Prefacio y ese trozo de él debe estar equivocado. Sería mucho más propio de Spinoza ofrecer las premisas como parcialmente falsas, lo que debe hacer si ha de rechazar algunas de las conclusiones al mismo tiempo que asevera que son válidos los pasos deductivos.⁷ Entonces, presumiblemente, está dispuesto a llamar a algo "demostra-

⁶ Hampshire, *Spinoza*, p. 30.

⁷ Se dan buenos argumentos a favor de esto en el artículo de Barker, "Notes on the Second Part of Spinoza's *Ethics*".

do" si se deriva válidamente de premisas falsas. Entonces, es fácil creer que en la *Ética* tomó sus conclusiones como "demostradas" en el sentido de válidamente derivadas de las premisas que, aun cuando fuesen verdaderas, no son siempre inmediatamente convincentes. (En el siglo XVII "demostrar" etcétera, podría significar "mostrar" o "exhibir"; pero eso no es aquí pertinente, pues las demostraciones de Spinoza son, ciertamente, argumentos.)

Con respecto a "la manera geométrica" o el "orden geométrico", esto debe señalar a lo similar en los *Elementos* de Euclides, pero no es claro cuáles fueran sus implicaciones precisas en la mente de Spinoza, en caso de que tuviera algunas. Él pudo haber estado algo confuso acerca de la noción de hacer cosas a la manera geométrica. De "quienes prefieren maldecir y reír con respecto a los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos", él dice: "A ellos ciertamente les parecerá extraño que yo intente tratar los vicios y los absurdos de los hombres a la manera geométrica y que yo desee demostrar, mediante razonamiento seguro, cosas que ellos declaran ser contrarias a la razón." (3 Prefacio en 138/6.) Esto parece referirse a ese procedimiento demostrativo "geométrico" que es mi tema actual; pero lo que sigue, muestra que Spinoza tenía en mente como lo principal su tesis de que los afectos de los hombres pueden explicarse causalmente mediante las leyes de la Naturaleza y, por tanto, son temas adecuados para el estudio científico. Su propuesta, que se habría cumplido mejor mediante una comparación con la física, nada tiene que ver con el manejo de los afectos mediante un aparato de axiomas y de derivaciones lógicas.⁸ Spinoza pudo no haber tenido claridad acerca de esto en su propia mente.

§ 5. EL MÉTODO HIPOTÉTICO-DEDUCTIVO

1. Es mejor considerar la *Ética* como un sistema hipotético-deductivo, algo que comienza con hipótesis generales, deduce consecuencias de ellas y confronta éstas con los datos. Si entran en conflicto con los datos, algo está mal en el sistema; si concuerdan con ellos, no se prueba que el sistema esté bien, pero esto lo confirma en alguna medida. Ésta es una historia ampliamente aceptada sobre la estructura abstracta del método científico aun cuando, en años recientes, se ha puesto en tela de juicio. Yo me mantendré fuera de esa disputa.

En un procedimiento hipotético-deductivo hay implicaciones formales que van hacia abajo, por así decir, y conexiones más débiles de conformación que van hacia arriba. Las dos están relacionadas, pero no de una manera tan simple como esto: Si P implica formalmente Q, entonces Q de alguna forma confirma P. Sea P "Mi bicicleta está oxidada y el monte Santa Elena hará erupción en 1997" y sea Q "Mi bicicleta está oxidada". En este caso, P implica formalmente Q, pero no satisface decir que Q apoya o confirma parcialmente P.

⁸ Acerca de esta propuesta, es útil el libro de Wolfson: *The Philosophy of Spinoza*, vol. 1, pp. 45-55.

Los otros requisitos para la confirmación probablemente son complicados y pueden no ser aún plenamente conocidos por nadie. Pero Leibniz estableció un punto de partida firme acerca de ellos, lo que bastará por el momento. Él consideró la objeción de que no se debe "intentar descubrir lo desconocido suponiéndolo y luego pasar, por inferencias, de esto a verdades conocidas", lo que claramente describe el método hipotético-deductivo, sobre la base de que "esto es contrario a la lógica, la que nos enseña que las verdades pueden inferirse de falsedades". Como réplica, dijo que este procedimiento "en ocasiones proporciona una gran probabilidad, cuando la hipótesis explica fácilmente muchos fenómenos que de otra manera serían enigmáticos y que son muy independientes los unos de los otros".⁹ Esta es una buena comprensión: las hipótesis deben explicar y deben unificar, si han de obtener fuerza de la verdad de sus consecuencias.

2. Al recomendar que consideremos la *Ética* como hipotético-deductiva, estoy dando a entender que Spinoza habría apoyado esto. Quizás abordar un texto podría ser útil aun cuando se hiciese con una profunda diferencia con respecto al propio punto de vista que su autor tiene de él; pero no es probable, y no me sentiría cómodo con mi opinión, si creyese que Spinoza la rechazaría.

El, ciertamente, no era ningún extraño al método hipotético-deductivo. En la introducción a la Parte 3 de los *Principios de Descartes*, donde él parece que está hablando por sí mismo, Spinoza dice que una "buena hipótesis" es consistente, simple, inteligible y "permite la deducción de todo lo que se observa en la totalidad de la Naturaleza". Este último requisito es extravagante y, ciertamente, Spinoza no sostendría tanto así para los puntos de partida de la *Ética*, que estoy considerando que son sus "buenas hipótesis", pero él los defendería como congruentes, simples, inteligibles y como implicando formalmente muchas verdades importantes.

3. Parece como si Spinoza creyera, a mi parecer, que ha encontrado un conjunto de hipótesis firmes, hipótesis que podemos retener hasta en tanto no choquen con los datos y/o se suplanten con rivales más satisfactorios. Esa no fue su actitud. En la Carta 76 dice: "Yo no supongo que haya descubierto la mejor filosofía, pero sé que entiendo la verdadera"; y ese tono dogmático también permea la *Ética*. Sin embargo, eso puede reconciliarse con un hipotético punto de vista deductivo de la obra de la siguiente manera. Spinoza podría —y creo que debería— decir que aun cuando su sistema debería funcionar sobre mentes no entrenadas de una manera hipotético-deductiva, cuando el entrenamiento esté completo el lector verá que los puntos de partida son ciertos, indudablemente verdaderos, más allá de toda duda. Algo como esto lo da a entender Descartes en sus observaciones sobre tal asunto, al final de su réplica a las Segundas Objeciones a las *Meditaciones*, que influyeron, como es sabido, en Spinoza. Y tal vez caritativamente podamos conside-

⁹ *New Essays*, p. 450.

rar que esto está implícito cuando Spinoza, luego de sostener que sabe que él entiende la verdadera filosofía, añade: "Si me preguntas cómo sé esto, responderé que de la misma manera como tú sabes que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos."¹⁰

Pero hay un problema. ¿Qué se supone que nos está sucediendo a medida que revisamos la *Ética*? Nosotros hemos de considerar sus definiciones y sus axiomas como hipótesis, hemos de proseguir hasta sus consecuencias y encontrar que se adecuan a los datos y concluir en un estado mental en el que las vemos como evidentes de suyo. Pero, ¿cómo se da este cambio en nosotros? Ha de suponerse que no se parece a tragar un tranquilizador filosófico, una píldora que disuelva las dudas escépticas. Lo que debemos exigir, y en ello Spinoza estaría de acuerdo, es que debemos proporcionar una explicitación de procedimientos racionales mediante los que un estudio cuidadoso de la *Ética* pueda convencernos de la verdad de sus doctrinas.

Podríamos pedir ayuda a un pasaje de la *Reforma* en el que Spinoza afirma que "Cuando la mente presta atención a [algo falso], lo considera con cuidado, lo entiende y deduce de él, en buen orden, las cosas que hay que deducir, así fácilmente pondrá su falsedad en claro" (§ 61). Esto lo muestra como dispuesto a combinar un enfoque hipotético-deductivo con una confianza absoluta en sus resultados. Pero, ¿por qué ese método "pondrá fácilmente su falsedad en claro"? La respuesta que da Spinoza a esto se supone que es posible obtenerla de la *Reforma*, §§ 61-65, pero yo no puedo conseguir nada útil de ese material.

4. Afortunadamente, podemos encontrar algo mejor que decir en apoyo de él. Primeramente lo enunciaré de manera abstracta.

Supóngase que deseamos contrastar la hipótesis H deduciendo consecuencias de ella y observando luego si esas consecuencias son verdaderas. Si hemos deducido varias consecuencias y hemos encontrado que todas ellas son verdaderas, eso puede darle algún apoyo a H. Pero si hay una hipótesis rival, H*, que también tiene esas consecuencias, nuestra contrastación de H hasta ahora, no la apoya en contra de H*. Para lograrlo, debemos encontrar una contrastación que las discrimine. Supongamos que H implica formalmente algo que H* contradice y realizamos un experimento que muestra que esta proposición es verdadera. Eso aún deja H en pie, en tanto que elimina H*. Si contrastamos una amplia variedad de consecuencias de H, cada contrastación en la que ésta sobrevive puede eliminar hipótesis rivales; y una contrastación puede eliminar un rival en el que nunca se ha pensado o formulado, pero que existe en el espacio lógico y amenaza la pretensión de H a ser verdadera.

Algunos filósofos han pensado que la confirmación es justamente el procedimiento para hacer H cada vez más segura, al reducir el número de rivales de ella no refutados. Otros han objetado que hay infinitamente muchas hipótesis de entrada y cada observación elimina sólo un

¹⁰ Para algo más acerca de esto, véase la nota acerca de "conocido a través de sí mismo" [*known through itself*] en el índice-glosario de la edición de Curley de las obras de Spinoza.

número finito de ellas, de tal manera que no podemos reducir en lo más mínimo el número de rivales de H no refutados. Si tienen razón entonces, *a fortiori* nunca podríamos establecer H como nuestra única hipótesis no refutada.

Spinoza diría que tales críticos están equivocados, que uno puede quedarse con sólo una hipótesis sobreviviente y que, en la *Ética*, él logra justamente eso. Sostiene que la mayor parte de nuestros términos generales son inadecuados para llevar a cabo una teoría seria y que sólo un número muy limitado de conceptos son propios para usarse en metafísica y en ciencia; así que él podría argüir que, al principio, hay realmente sólo un pequeño número de hipótesis de consideración con las que hay que tratar, lo que hace creíble que cuando su hipótesis haya mostrado su rumbo, todas las demás se habrán quedado en el camino. Esa podría ser la base de una confianza definitiva en sus axiomas y definiciones, un sistema que yo he denominado sus "hipótesis". Pues, si ningún otro sistema es verdadero, entonces, él concluirá, el de Spinoza debe serlo; pues él nunca considera el pensamiento de que ningún sistema sea verdadero, esto es, que la realidad no sea fundamentalmente ordenada (véase § 8).

Yo estaría dispuesto a argüir que una hipótesis dada tiene sólo un número finito de rivales de consideración, pero no usaría como premisa la doctrina de Spinoza acerca de términos generales teóricamente respetables. Esa doctrina, lejos de expresar visiones profundas de la realidad, tan sólo muestra cuán a fondo Spinoza era un hijo de su tiempo. Pero él la sostiene y yo he intentado mostrar cómo podría ayudarlo a mantener su confianza absoluta en sus resultados, al mismo tiempo que nos permite ver la *Ética* funcionando de una manera hipotético-deductiva.

5. Hay opiniones divididas acerca de cuál sea la tarea de una hipótesis, independientemente del debate acerca de qué proporción de los rivales pueda eliminarse. Algunos filósofos creen que una hipótesis no puede hacer más que salvar las apariencias, esto es, implicar todas las verdades de nivel más bajo y ninguna falsedad y rechazan, como sin sentido, o al menos como sin ventajas, la cuestión de si la hipótesis, además de hacer eso, es realmente verdadera. Esa línea de razonamiento le es totalmente ajena a Spinoza y pudo haber sido la que pretendió rechazar cuando sostuvo que su filosofía no es "la mejor", sino que es "verdadera".

§ 6. ¿QUÉ SON LOS DATOS?

1. El esquema hipotético-deductivo ha sido explorado, principalmente, como una reconstrucción racional de lo que hacen los científicos naturales: ellos idean teorías de alto nivel, deducen predicciones acerca de cómo resultarán los experimentos y luego experimentan para ver qué sucede. En este esquema de cosas, la parte baja la ocupan los sucesos particulares en los laboratorios; *ésa* es la piedra de toque de la verdad

de las "proposiciones" y, así, del grado de confirmación para los "axiomas" y las "definiciones", esto es, las teorías al nivel más alto del sistema.

¿Cómo podemos aplicar ese cuadro a la *Ética*? ¿En contra de qué datos hemos de contrastar las proposiciones de Spinoza?

Algunas de las proposiciones tienen respuesta en hechos empíricos. Cuando Spinoza dice en 4p57 que "El hombre orgulloso odia la presencia del noble", es pertinente confrontar esto en contra de las actitudes reales de gente que es orgullosa sin duda; y Spinoza no negaría esto. Veremos, en el capítulo V, que él al menos coqueteó con la idea de que toda verdad, incluido 4p57, es absolutamente necesaria, de tal manera que éste es el único mundo posible. Pero eso no implica que toda verdad pueda conocerse *a priori* y estoy inclinado a creer que Spinoza siempre distinguió las verdades que podían establecerse mediante análisis conceptual, y aquellas que sólo podemos conocer mirando el mundo. Algunos de sus puntos de partida se ofrecen, evidentemente, como cosas que todo el mundo sabe por observación, por ejemplo, 2a4 y los postulados que preceden a 3p1.

2. La *Ética* se distingue por rebasar la experiencia a favor del razonamiento, pero este hincapié no falsifica lo que he estado diciendo. En 2p40s2 Spinoza presenta tres tipos de procesos cognoscitivos de los cuales el primero, muy mal visto por él, se dice que tiene dos frentes de entrada: el rumor y la *experientia vaga*. El significado principal de la palabra latina *vagus* es "inconstante" o "errático" y, en el uso de Spinoza, significa "azaroso". En la *Reforma* él habla de "experiencia azarosa, esto es, experiencia que no controla el intelecto" (§ 19). Presumiblemente, lo que molesta a Spinoza, como una fuente de confusión y error, es la secuencia revuelta de estados sensoriales que uno podría obtener vagando por el mundo sin ningún sentido de dirección epistémica.

Esto se contrasta con la experiencia ordenada, controlada, que llega por prestar atención a los experimentos que se han ideado de manera deliberada para contrastar alguna hipótesis anterior. Tal metodología fue memorablemente defendida por Kant un siglo después de la época de Spinoza: "Las observaciones accidentales, hechas sin obedecer ningún plan previamente trazado, nunca puede hacerse que produzcan una ley necesaria", dijo él y siguió diciendo que aun cuando "debemos acercarnos a la Naturaleza a fin de que ella nos enseñe", debemos "hacer eso no a la manera de un discípulo que escucha todo lo que el profesor quiere decir, sino a la manera de un juez designado, que hace responder al testigo preguntas que él mismo ha formulado".¹¹

3. Spinoza no discute, en ningún lugar, la *experientia non vaga*. Por lo que toca a la sólida experiencia textual, podríamos atribuirle la tesis de que toda experiencia es *vaga*.

Pero eso no puede ser correcto. En varios lugares de la *Ética* él apela a algo que, dice, "muestra la experiencia"; todas ellas podrían ser ape-

¹¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B. xiii. Véase, también, F. Bacon, *Novum Organum* I, 100.

laciones a experiencia no azarosa, esto es, a la experiencia de alguien que formula preguntas a la naturaleza que le han sido dictadas por la filosofía de Spinoza¹² y es difícil ver qué otra cosa podría ser.

Entonces, ¿por qué está Spinoza tan silencioso con respecto a la experiencia controlada intelectualmente? Quizás pensó que no había nada que decir acerca de ella hasta que se supiese más acerca de cómo funcionan los sentidos. En la *Reforma*, menciona que los sentidos se necesitan para el conocimiento de cosas particulares, pero no teoriza acerca de ellos porque eso *puede* dejarse hasta que "nos sea conocida la naturaleza de nuestros sentidos" (§ 102). Eso adquiere mejor significación si consideramos que Spinoza quiere decir que un tratamiento de los sentidos *debería* dejarse hasta que se conozca más acerca de cómo trabajan y eso expresaría un escrúpulo que también podría explicar el silencio, en la *Ética*, acerca de la experiencia no azarosa.

4. Gran parte de la *Ética* es filosófica más que científica, es decir, es responsable ante el análisis conceptual más bien que ante la observación empírica. Estas proposiciones podrían evaluarse a través de su buena adecuación con material que *puede* contrastarse empíricamente; pero ésa no es la única forma de hacerlo, pues el método hipotético-deductivo puede usarse donde las proposiciones terminales se encuentren íntimamente relacionadas no con la experiencia, sino con verdades o falsedades lógicas o conceptuales.

Gran parte del análisis filosófico es así. Por ejemplo, podemos evaluar un análisis propuesto con proposiciones de la forma "Si A hubiese sucedido, B habría seguido", deduciendo de estas conclusiones la siguiente forma: "En una situación de tipo K, si A hubiese sucedido, B habría seguido", que luego se confrontan contra las intuiciones de la persona inteligente y cuidadosa. Si un análisis implica "Cualesquiera que sean los estados reales de mente y cuerpo de la gente en escena, si Sirhan Sirhan no hubiese matado a Robert Kennedy en el momento en que lo hizo, alguien más le habría disparado un momento después", ésta es una evidencia poderosa en contra del análisis. Buscamos un análisis que no implique formalmente nada que nosotros y nuestros amigos juzguemos intuitivamente que sea falso. Pero en general no podemos encontrar tal análisis, lo cual explica por qué los buenos filósofos, en ocasiones, dicen cosas que parecen ser deslumbrantemente falsas. Cuando no podemos rescatar todos nuestros juicios intuitivos, puede ser difícil decidir cuáles abandonar. Puede haber diferentes intercambios alternativos y ningún procedimiento breve, preciso, para elegir entre ellos; que es una de las cosas que hacen la filosofía difícil y maravillosa.

Entonces, al intentar evaluar la *Ética*, podemos apelar no sólo a cómo descubrimos que es nuestro mundo, sino también a nuestro sentido de cuáles proposiciones de la lógica, denominada así de manera amplia, son verdaderas y cuáles son falsas. Cuando Spinoza va en contra de este sentido, nos veremos metidos en la más difícil tarea de evaluar el inter-

¹² Esta línea de pensamiento se desarrolla en el artículo de Fløistad, "Spinoza's Theory of Knowledge in the *Ethics*".

cambio que él nos ofrece, esto es, sus razones para decir que debemos aceptar sus conclusiones extrañas para evitar otras que son aún más extrañas.

§ 7. LA INVALIDEZ DE LAS DEMOSTRACIONES

1. A partir de la relación hacia arriba de *soporte* pasamos ahora a la relación de implicación formal que se supone que corre hacia abajo pasando por las demostraciones oficiales. Muchas de éstas no son válidas tal como se encuentran y debemos decidir qué es lo que hemos de pensar acerca de esto.

En ocasiones trataremos un argumento defectuoso como si fuera un argumento válido en el que no se ha enunciado una premisa. En ocasiones, un argumento defectuoso de Spinoza puede rescatarse, de manera no trivial, añadiendo una premisa que sabemos, con base en otra evidencia, que él acepta. Ya hemos encontrado un ejemplo, a saber, el paso en 1p7d de "la substancia no es causada por ninguna otra cosa" a "la substancia es causada por sí misma". Podemos tomar esto como válido añadiendo la premisa "todo es causado por algo", que Spinoza acepta y supuestamente emplea aquí.

Otros casos de invalidez pueden repararse de manera plausible suponiendo que Spinoza no expresó exactamente lo que quería decir; como cuando infiere P de Q sobre la base de "si P entonces Q" donde él claramente tenía en cuenta "Si y sólo si P, entonces Q". Asimismo, en ocasiones tenemos problemas porque no le da a una palabra el significado que nosotros le daríamos, como en el uso de *ld6* en 1p14d, donde Spinoza, en efecto, pasa de "infinita[mente muchas] F son G" a "Todas las F son G". Esto es invalidado si "infinito" se usa tal como lo hacemos nosotros; pero encontraremos evidencia de que Spinoza le da a "infinito" un significado diferente del nuestro. Este mismo argumento es una evidencia de ello, pero lejos está de ser decisivo. Si lo tratásemos como una evidencia decisiva, sería adoptar el axioma de que todos los argumentos de Spinoza, cuando se les entiende adecuadamente, son válidos.

2. Así pues, hay dos tipos de demostraciones que podemos considerar como válidas pero que no se presentan perfectamente sobre el papel. Algunos otros, sin embargo, son tipos que no pueden rescatarse de esta manera.

A pesar de eso, no son despreciables. Aun cuando un argumento no pueda salvarse plausiblemente por adición o por reinterpretación, sus premisas pueden dar *alguna razón* para aceptar la conclusión. No tengo ninguna idea precisa acerca de las condiciones bajo las que, si P y Q son lógicamente independientes, P da alguna razón a favor de Q. Podríamos comenzar con la idea de que P da alguna razón a favor de Q, si hay una R, probablemente verdadera, tal, que Q es implicada formalmente por (P y R) pero no por ninguno de estos conjuntos por separado; pero ésta no puede ser toda la historia. Sin embargo, a pesar de carecer de tal teoría, en ocasiones podemos juzgar, de manera razo-

nable, que una proposición da alguna razón a favor de otra y muchas de las supuestas demostraciones de Spinoza pueden ser consideradas de esta manera.

Entonces, gran parte de la estructura es realmente hipotético-sopor-tativa, donde muchas de las relaciones, tanto hacia abajo como hacia arriba, son menos que implicaciones formales. La diferencia entre confirmaciones (débiles) e implicaciones formales (fuertes) no coincide con la diferencia entre las dos direcciones de flujo.

3. La estructura inferencial de la *Ética* no está totalmente contenida en sus demostraciones, así llamadas oficialmente. También se da un movimiento argumentativo en los escolios, donde los comentarios de Spinoza acerca de sus proposiciones demostradas, en ocasiones comprenden el extraer conclusiones de aquéllas. En §3.3 mencioné el importante intento de hacer que la doctrina de una substancia viniese al auxilio de la tesis de que el reino físico tiene como paralelo un reino mental; este intento se encuentra totalmente confinado a un escolio, 2p7s, y no figura en ninguna de las demostraciones oficiales. Así que, con frecuencia, debemos considerar argumentos del tipo informal que la mayoría de los filósofos emplean por lo común, así como aquellos que pretenden ser rigurosos.

En ocasiones, Spinoza ofrece más de una demostración en apoyo de una proposición o indica cómo podría darse una segunda demostración y, sin embargo, en otros casos, encontraremos demostraciones alternativas sin su ayuda. Puede haber muchas rutas spinocistas que conduzcan a una única doctrina.

Esa es una fuerza en el trabajo y no debe ocasionar sorpresas o quejas. Lo que sí pide comentarios es que las rutas argumentativas hacia las conclusiones de Spinoza, algunas de las cuales se nos deja que nosotros las encontremos, son más fuertes que las que él expresamente nos señala. Por ejemplo, su demostración de que hay sólo una substancia o, por último, una cosa cosiforme (1p14d), es un asunto con grietas y goteras que no puede salvarse plenamente. Hay razones mucho mejores que ésa para aceptar la doctrina de una sustancia —razones que Spinoza tiene, pero no expresa.

Esto puede explicarse. Parece que las demostraciones de Spinoza no pretenden indicar las razones que primero le condujeron a sus conclusiones o incluso, necesariamente, las razones principales que él ahora tiene para retenerlas. Se supone que las demostraciones dan razones —buenas razones, en efecto— en apoyo de las conclusiones; pero no pretenden permitirle a Spinoza encerrar sus doctrinas en una estructura rígida, lógicamente inquebrantable. Algunas de sus razones más poderosas no son adecuadas para eso, porque no son lo suficientemente precisas y sólidas como para manejarse demostrativamente, incluso conforme a los patrones de rigor de Spinoza.

Debido a que hay diferentes rutas para llegar a una conclusión spinocista, cuando el hilo inferencial se rompe en un punto dado, no siempre estamos obligados a renunciar a todo lo que depende de él. Incluso si el rompimiento es total, sin que quede ni una débil relación de sopor-

te y mucho menos de implicación formal, puede haber otros hilos que aguanten el peso.

4. No le doy a Spinoza el crédito de conceder que algunas de sus demostraciones no son válidas ni me alío con quienes sostienen que la superficie deductiva del trabajo no pretendía que se la tomara seriamente. Hay lugar para discutir por qué Spinoza eligió presentar sus resultados de esa manera;¹³ pero sea lo que fuere que él pretendiese que hiciesen sus demostraciones, estoy seguro que las ofreció como estrictamente válidas, pretendiendo que lograsen una unión estrecha de sus doctrinas principales y esperando que un estudio adecuado de esta estructura nos permitiese, finalmente, responder a ella como si fuese un persuasor directo. También creo que él aceptaría que se la considerase, de primera intención, como hipotético-deductiva. Pero no como hipotético-soportativa; ese cambio en la historia me pertenece, y se basa en que vi algo que Spinoza no vio, a saber, que muchas de las demostraciones carecen de validez.

¿Cómo alguien tan extremadamente capaz como lo fue Spinoza, pudo haber estado satisfecho con tales demostraciones, muchas de las cuales no tienen valor o son irrescatables?

Para comenzar, se enfrentaba con algunos de los problemas más duros de cuantos hay, y cuando el asunto es difícil, deslices y descuidos elementales se producen con mayor facilidad. Ocurre también que cuando un argumento depende de conceptos que son vertiginosamente abstractos, básicos, generales, no se dispone de mucha ayuda de un sentido firme, confiable, intuitivo, acerca de la manera como debe ir ese argumento.

En segundo lugar, es pertinente que las demostraciones de Spinoza no representan su propio orden de descubrimiento. Cuando él "demuestra" *R* derivándola de *P* y de *Q*, no es que él haya aceptado *P* y *Q* y se pregunte qué es lo que implican formalmente; más bien, ha aceptado *R* y se pregunta cómo es mejor derivarla a partir de una masa de doctrina aceptada que incluye *P* y *Q*. Dadas estas circunstancias, y dada una fuerte confianza de que podía hacerse de alguna manera, es natural que Spinoza no haya usado de criterio sobre la derivación que finalmente presenta. Hablo por experiencia.

En tercer lugar, Spinoza no era bueno con respecto a un razonamiento riguroso, estricto. Leibniz, quien ordinariamente es caritativo con las fallas intelectuales de otros, en ocasiones hace comentarios sobre las demostraciones centrales de Spinoza en términos de un desprecio casual,¹⁴ y creo que serán mejores los estudios spinocistas si se enfrentan al hecho de que el rigor deductivo no era el punto fuerte de Spinoza. Esto no es negar que su pensamiento fuese de consideración y valioso (esto no detuvo a Leibniz para tomarlo en serio),¹⁵ pero es decir que no era

¹³ Wolfson ofrece cuatro conjeturas acerca de eso (*The Philosophy of Spinoza*, vol. 1, pp. 57-59). Una nueva sugerencia interesante la propone Efraim Shmueli, "The Geometrical Method, Personal Caution, and the Ideal of Tolerance", en Shahan.

¹⁴ Loemker, pp. 532, 555.

¹⁵ Loemker, p. 663.

hábil para construir argumentos estrictamente válidos o para criticar argumentos sin valor.

Quizás este hecho referente a la mentalidad de Spinoza esté ligado con aquel otro de su lentitud. Este pensamiento lo apoya el doble contraste con el rápido y agudo Leibniz y lo confirma mi propia experiencia con mis contemporáneos: aquellos a quienes encuentro que son más rápidos de pie que lo que soy yo son también mejores que yo con respecto al rigor. Yo añadiría que aun cuando la agilidad y agudeza son envidiables, no lo son todo. Spinoza fue un filósofo mayor y también mejor que la mayoría de los que podían pensar más rápido y más estrictamente que como él lo hacía.

Además, Spinoza estaba interesado en la lógica sólo por el bien que podía hacerle. Si le hubiese preocupado más en sí misma, él la habría usado mejor al hacer filosofía, así como un carpintero podría evitarse algunos fracasos si por azar se interesase en el pegamento por sí mismo así como por lo que toca a su servicio de unir las cosas. Leibniz, entre otras cosas, era un conocedor del pegamento: sus *Nuevos ensayos*, por ejemplo, están llenos de su placer en las relaciones lógicas como un tema de estudio de suyo interesante. No hay nada así en Spinoza.

II. CARÁCTER DEL PENSAMIENTO DE SPINOZA

EN ESTE capítulo presentaré cinco aspectos del pensamiento de Spinoza, que son mucho más profundos que cualquiera de las doctrinas para las que presenta argumentos e influyen tanto en su pensamiento como para que merezcan una atención especial.

§ 8. PRIMER ASPECTO: RACIONALISMO

1. A Spinoza se le clasifica normalmente, junto con Descartes y Leibniz, como un "racionalista". Esto puede significar diversas cosas, de las que al menos tres son propiamente de Spinoza.

El término viene del latín *ratio*, que significa "razón". Como todos los filósofos que se han denominado racionalistas, a Spinoza le impresiona la que considera la superioridad de la razón con respecto a los sentidos. Esto tiene un gran efecto sobre la *Ética*, pero no lo analizaré aquí. Es un asunto de una doctrina explícitamente defendida y se puede considerar cuando llegue su oportunidad.

Otros rasgos del racionalismo de Spinoza se refieren a la "razón" no como el nombre de una facultad cognoscitiva, sino más bien como comprendido en la noción de una *razón a favor* de una creencia o de una *razón por la que* algo es así —también esta noción se encuentra dentro del alcance de la *ratio* latina.

2. Spinoza supuso que cualquier cosa que fuese podía explicarse, que si P, entonces hay una razón por la que P. A esto lo llamo "racionalismo explicativo". Es el rechazo de admitir hechos burdos, aquellos que tan sólo *son* así, por ninguna razón. Con respecto a esta tesis y la opuesta de que hay hechos burdos, esta última siempre tendrá alguna ventaja, puede producir diversos hechos y preguntar "¿cómo puede explicarse eso?" y no será siempre fácil dar una respuesta; en tanto que el racionalista explicativo no puede hacer surgir el mismo problema para su oponente. Si él pide saber cómo puede ser inexplicable un hecho dado, la respuesta puede ser que tan sólo *es*; y esa respuesta, puesto que no conduce a ninguna parte, debe ser segura. Creo que los problemas del racionalista explicativo son insolubles y que, por tanto, su posición es insostenible; pero admito la incomodidad de esta posición y proclamo cuán atractiva es la idea de que, en principio, todo puede explicarse. Así que aun cuando la incredulidad en el racionalismo explicativo pueda, quizás, extraerse de nuestro estudio de la *Ética*, no es algo que deba imponérsele.

3. Además del racionalismo explicativo, Spinoza parece haber aceptado un racionalismo causal.

Al menos, a partir de Hume, se ha pensado ampliamente que lo que es causalmente posible es sólo un fragmento de lo que es lógica o absolutamente posible; un tipo de suceso que *no puede* suceder, dadas las leyes causales por las que está gobernado el mundo real, puede, sin embargo, ser lógicamente posible; v. gr., ser describable plenamente sin contradicción abierta o encubierta. Es causalmente imposible que la Luna, espontáneamente, haya de cambiar su curso separándose de la Tierra y yendo hacia el Sol; pero se podría contar, de manera consistente, una historia —con mucho detalle, con todos los vacíos llenos, con respuestas a todas las preguntas— en que la Luna hiciese justamente eso. O esto da a entender Hume y la mayoría de nosotros estamos de acuerdo. Antes de Hume, algunos filósofos distinguían la necesidad causal de la necesidad lógica, pero otros no lo hacían y la mayoría no tenía claridad o estaban indecisos acerca de esto.

Spinoza no hace la distinción; cree que una causa se relaciona con su efecto como una premisa lo hace con una conclusión que se sigue de ella. Cuando habla de "la razón o causa por la que actúa la Naturaleza" (4 Prefacio en 206/26), cree que está hablando acerca de una relación, no de dos.

No es que vea los eslabones lógicos como más débiles de lo que son; más bien, ve los causales como más fuertes. En ocasiones usa el *lenguaje* de la causalidad al estudiar temas lógico-matemáticos, como cuando dice que "las propiedades de un círculo" han de considerarse a través de "la causa de un círculo"; pero aquí, por "causa", se refiere a "método de construcción", considerando esto no como un suceso completo que comprende lápiz y compás, sino más bien como un hecho matemático, un procedimiento o método que necesariamente existe aun cuando nunca lo implante nadie. (Ésa es *mi* descripción de lo que sucede en la Carta 60, no la que da Spinoza.) Así, este pasaje no introduce en la matemática nada que nosotros llamaríamos "causal".¹

Por otra parte, el pensamiento de Spinoza acerca de asuntos que denominaríamos causales, está muy influido por no distinguir él la necesidad causal de la absoluta. Por ejemplo, luego de describir los efectos sobre la conducta del desaliento, añade: "estas cosas se siguen de esta atención de manera tan necesaria como se sigue de la naturaleza de un triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos" (4p57s). Hay otros muchos giros de la frase.

Porque yo creo que son distintas las necesidades lógica (o absoluta) y causal, creo que Spinoza estaba errado acerca de esto. Pero no se trata de acusarle de un error elemental. Es una teoría nuestra, de estos días, que la necesidad causal es más débil que la necesidad absoluta; esto no es trivial u obviamente verdadero ni se encuentra bien apoyado por argumentos que se basen en explicitaciones claramente buenas de los dos tipos de necesidad.² Así pues, no estamos bien situados para ser condescendientes acerca del racionalismo causal de Spinoza.

¹ La tesis opuesta se defiende vigorosamente en la introducción de A. Wolf a su edición de *The Correspondence of Spinoza* (Londres, 1928).

² El único argumento que conozco en contra del racionalismo causal es uno humeano que se presenta en mi libro *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (Ox-

4. En verdad, se impone virtualmente sobre Spinoza debido a su racionalismo explicativo. Digo ahora por qué.

Un suceso F acontece y causa un suceso G. ¿Por qué aconteció un suceso G exactamente entonces? Porque un suceso F aconteció exactamente antes. Eso hace surgir otras dos preguntas por qué. a) ¿Por qué aconteció justamente antes un suceso F? Esto promete iniciar una serie infinitamente larga de preguntas por qué, cada una de ellas replicable mediante la mención de un suceso aún anterior acerca del cual puede formularse una nueva pregunta por qué. El racionalista puede no tener problemas con esto. Puede decir que esta serie con recorrido hacia atrás es infinita: cada una de sus respuestas hace surgir otra pregunta, pero cada una de las preguntas tiene una respuesta; y pues, puede decir, que esto no presenta ningún problema al racionalismo explicativo. Sin embargo, éste no es el final del asunto y volveré a él en § 28. Lo menciono aquí sólo a fin de dejarlo claramente de lado. b) ¿Por qué el que acontezca un suceso F explica el que acontezca un suceso G? Ésta es la pregunta a la que me quiero enfrentar.

La respuesta apelará a una ley causal o a una natural conforme a la cual sucesos F causen sucesos G. Ahora el racionalista debe pisar con cuidado, pues necesita una explicación del *status* de la ley causal que le permitirá habérselas con la pregunta "¿Por qué es verdadera esa ley?" Si ha de aceptar la pregunta, debe creer que tiene una respuesta, o bien su racionalismo explicativo se viene abajo. Consideremos sus opciones.

El no puede adoptar la tesis de Hume según la cual la ley causal enuncia un hecho general burdo. Conforme a Hume, que los sucesos F sean seguidos por sucesos G es simplemente como esto sucede y no hay más que decir acerca de ello, excepto por alguna doctrina —que aquí no viene a cuento— acerca de nuestra actitud psicológica hacia tales sucesiones. Conforme a esa tesis, una explicación causal de un suceso particular maneja un hecho burdo poniéndolo, tan sólo, con otros innumerables hechos. Eso no satisface la necesidad del racionalista explicativo, porque responde a una pequeña pregunta por qué, sólo porque deja sin respuesta una pregunta mayor y, si Hume tiene razón, incontestable.

El racionalista explicativo podría considerar que la ley causal que liga las F a las G es más fuerte que un simple hecho burdo, aun cuando sin llegar a ser absolutamente necesaria, invocando así la noción de una *necesidad causal* intermedia entre la necesidad absoluta y la mera generalización de hechos burdos. Pero esta noción familiar y útil, quizás, no servirá a los propósitos del racionalista. Consideremos la pregunta "¿Por qué los sucesos F son seguidos *siempre* por sucesos G?" o "¿Por qué fue operativa, en esta ocasión, la ley F-G?", cualquiera de éstas funcionará. Si no es absolutamente necesario que los sucesos F sean seguidos por sucesos G, entonces es legítimo preguntar *por qué* sucede cuando lo hace la sucesión F-G. La pregunta no se responde por sí misma. Ni se satisface diciendo que aquí funciona una necesidad menos que lógica, esto es, que los sucesos F tienen alguna especie de poder

ford, 1971; hay traducción al español), § 61, en el que se usa una premisa acerca de la naturaleza de la necesidad absoluta que pocos filósofos aceptarían hoy.

generador de G, mediante el cual obligan a que acontezcan los sucesos G. Pues aún podemos formular dos preguntas:

¿Por qué todo suceso F tiene un poder generador de G?

¿Por qué es operativo, siempre que está presente, un poder generador de G?

Si cualquiera de estas preguntas se responde apelando a alguna ley causal más profunda, entonces la pregunta surge, una vez más, acerca de ésta, e incluso quienes aceptan una serie horizontal infinita de sucesos se resistirán a la idea de una serie vertical infinita de leyes causales por siempre más básicas. Así, el cuestionamiento tiene que detenerse y esto quiere decir que mis dos preguntas "por qué" son ambas contestables por sí mismas, esto es, contestables tan sólo con base en la lógica. Esto quiere decir que es absolutamente necesario *tanto* que todo suceso F tenga un poder generador de G, *como* que cualquier cosa que tenga ese poder sea seguida por un suceso G. Empero, esto hace absolutamente necesario que todo suceso F sea seguido por un suceso G; lo cual le da un *status* de necesidad absoluta a la ley causal en cuestión, lo que es tomar, acerca de ella, la posición racionalista causal.

Así es como un racionalista explicativo es empujado hacia el racionalismo causal. Las causas ayudan a explicar los sucesos; pero si las leyes causales son menos que absolutamente necesarias, entonces una explicación causal siempre deja algo sin explicar y el regreso al infinito de leyes que esto genera no es aceptable. Quizás he de mencionar que *no* puede verse como si se conjugara un racionalismo causal con una versión del racionalismo explicativo: las causas son necesarias y nada sucede sin una causa. Pero si eso es lo que está diciendo el axioma, entonces Spinoza está equivocado al decir que el primer conjunto es el converso del segundo.

§ 9. SEGUNDO ASPECTO: TEÍSMO

J. Spinoza fue un panteísta en tanto que identificaba a Dios con la totalidad de la realidad. Así pues, él concuerda con el ateo en que la realidad no puede dividirse en una porción que es Dios y en otra que no lo es. Aun cuando el panteísta y el ateo puedan parecer polos opuestos, con uno de ellos diciendo que todo es Dios y el otro que nada lo es, en ausencia de un contraste efectivo entre Dios y no-Dios no hemos de sentirnos con una confianza inmediata de que hay algún desacuerdo instantáneo entre ellos.

Esto depende de lo que quiera decir Spinoza con "Dios". ¿Es él un teísta genuino o más bien un ateo tímido o quizás irónico? La respuesta debe depender de por qué selecciona "Dios" como un nombre para el universo. Si su razón no tiene mucho que ver con el concepto de Dios tal como se le entiende ordinariamente, entonces el uso que hace Spinoza de esa palabra no expresa una teología y podemos considerarlo como un ateo. Bueno, entonces, ¿por qué elige la palabra "Dios"?

Un panteísta podría ser un teísta de manera abundante, porque a su posición se puede llegar comenzando, digamos, con la teología cristiana y eliminando la parte de no-Dios, esto es, sosteniendo que el "mundo creado" es una ilusión y que todo lo que hay es Dios. Pero ésta no es una forma que en general toma el panteísmo y en nada se le parece la posición de Spinoza. Él no sostiene que el mundo cotidiano es irreal, siendo la única cosa real un Dios que se asoma detrás de la ilusión de las galaxias, cometas, lagartijas, tiendas de abarrotes, esperanzas, temores y dolores de cabeza. Por el contrario, lo que él denomina "Dios" es el mundo familiar, cotidiano, natural. Si tanto Spinoza como el ateo señalasen al decir, respectivamente, "Todo eso es Dios" y "Nada de eso es Dios", ellos señalarían exactamente el mismo mundo.

Algunos escritores están en desacuerdo con respecto a esto; por ejemplo Caird, quien dijo que la metafísica de Spinoza con respecto a Dios procede de su creencia en la irrealidad del mundo dado.³ Pero en estos días ningún comentador tan capaz como Caird diría tal cosa. Se ha hecho claro que Spinoza fue, en la feliz frase de Wolfson, "ni místico, ni idealista del tipo para el que es irreal todo lo que patea, golpea y se resiste".

2. La razón principal que tiene Spinoza para que le agrade "Dios" como un nombre para la totalidad del mundo natural, es que el mundo se adecua más que cualquiera otra cosa a la explicitación tradicional, judeo-cristiana, de Dios. Si Dios ha de ser infinito, eterno, sin que sobre Él actúe ninguna cosa, la fuente última de la explicación de todo y no susceptible a crítica mediante ningún patrón válido, entonces Dios debe ser la Naturaleza como una totalidad; o al menos eso piensa Spinoza.

Claro está que si Dios debe ser una *persona* que sea infinita, eterna, etcétera, entonces Spinoza no tiene ningún candidato que ofrecer. El objeto más teiforme que él puede encontrar es la Naturaleza; pero ésta no se adecua completamente a la explicitación tradicional de Dios y, en particular, no es "un hombre o similar a un hombre" (2p3s; véase también la carta 23 en IV/150/1). Muchos teólogos dentro de la tradición que Spinoza está atacando, aceptarían que a Dios no debe concebirse de manera antropomórfica y algunos sostendrían que ningún término general es verdadero en un único sentido, de Dios y de los seres humanos. Pero Spinoza desea una retracción mayor que ésa. Cuando dice que Dios no es "como un hombre" piensa que entra en conflicto incluso con los teólogos que hacían advertencias contra el antropomorfismo y yo creo que tiene razón. Si se les preguntase a esos teólogos "¿Nos ayuda a entender la naturaleza de Dios el que se nos diga que Dios es, en algún sentido amplio, pero no vacío, una persona?", ellos responderían *Sí* y Spinoza respondería *No*. Conozco un solo pasaje de la *Ética* que podría sugerir lo contrario. Entre 2p13 y 14 Spinoza presenta una teoría de los "individuos", queriendo decir algo como "orga-

³ Caird, *Spinoza*, pp. 20-25. Conforme al artículo de Parkinson "Hegel, Pantheism, and Spinoza", Hegel acusó a Spinoza de estar comprometido a creer, y de creerlo realmente, que el mundo dado conocido es irreal. Parkinson lo defiende en contra de ambos cargos.

nismos". Casi al final de eso dice que un individuo puede ser parte de uno mayor, el que a su vez es parte de uno mayor y así al infinito, de tal manera que "fácilmente concebimos que la totalidad de la Naturaleza es un individuo" (102/11). Si esto quiere decir que el universo todo es una especie de organismo, entonces esto implica que Dios tiene algo más cercano a ser persona que lo concebido por mí. La observación es sospechosa y ciertamente Spinoza rechaza esta implicación que se extrae de ella, v. gr., cuando da a entender que concederle a Dios "voluntad" e "intelecto" en algo parecido a los sentidos normales de estos términos, sería un error tan grande como esperar que Sirio (la estrella Can) ladrara (1p17s en 6/34), no es que él esté bien situado para adoptar esta línea. Para argüir correctamente que el universo no es una persona, él necesita algo que no tiene, a saber, una explicación satisfactoria de por qué un ser humano es una persona.

Es una molestia que el inglés tenga pronombres que siempre se usan con respecto a gente y no se usen libremente para cualquiera otra cosa. Usamos "él" ["he"] para Dios pensando en Dios como en una persona; si llegásemos a considerar a Dios como impersonal, cambiaríamos a "ello" ["it"]. Spinoza no se enfrentó a ninguna elección similar, porque ninguno de su media docena de lenguajes tiene pronombres personales; el latín, por ejemplo, tenía que usar un pronombre masculino para Dios, que concordase con el sustantivo masculino *Deus*; pero esta masculinidad es tan sólo gramatical y nada implica acerca de la naturaleza del sujeto. Mientras que en inglés debemos usar "él" ["he"] para referirnos a un hombre y "ella" ["it"] para referirnos a una piedra, en latín un único pronombre sirve para ambos casos, puesto que *homo* y *calculus* son ambos masculinos con respecto a "su" ["his"], "suya" ["hers"] y "suyo" ["its"], hay una única palabra en latín para todas éstas, cualquiera que sea el género del sustantivo en cuestión.

Entonces, al traducir a Spinoza al inglés, no es preciso el usar "he" ["él"] y "his" ["su"] cuando se trata de Dios. Pero sería engañoso usar "it" ["ello"] e "its" ["suyo"] puesto que eso daría el tono equivocado, dando a entender que Spinoza se encuentra recordando a sus lectores que la entidad en cuestión no es una persona. El problema es insoluble para un traductor al inglés; pero un comentarista puede, delicadamente, darle vuelta y prometo que no daré ningún problema en este libro, excepto, claro está, en citas directas de Spinoza.

3. Así pues, Spinoza sostiene que el mundo natural responde a muchas descripciones tradicionales de Dios; pero no a todas y, en particular, no a la descripción de "una persona". ¿No basta eso para dar carácter ateo al uso que hace Spinoza del nombre "Dios"? En su propia época comúnmente se pensaba que esto era así. Leibniz nos da cuenta de la opinión de Arnauld según la cual Spinoza era "el más impío y el más peligroso personaje de este siglo" y añade: "Era verdaderamente un ateo, esto es, no reconocía ninguna Providencia que distribuye la buena y la mala fortuna conforme a lo que es justo."⁴ Si con eso basta, entonces Spinoza fue un ateo. Pero hay que decir más.

⁴ G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* II.1 (Darmstadt, 1926), p. 535.

Spinoza tuvo otra razón para usar el nombre "Dios" al designar la Naturaleza como totalidad, a saber, su tesis de que la Naturaleza era un objeto adecuado de referencia, admiración y amor humilde, esto es, para adoptar ante ella la actitud que se reservaba tradicionalmente a Dios. Al tiempo de considerar la Naturaleza como un sistema en un proceso inexorable de sucesos mentales y físicos, rígidamente controlados por leyes necesarias y, asimismo, sin ninguna esperanza de que ella pudiese "amarlo en retribución",⁵ Spinoza aún podía estar genuinamente asombrado por su extensión, magnitud, complejidad y orden último. Así, él podía considerar la Naturaleza no sólo como el mejor sujeto de las *descripciones* metafísicas que se aplicaban a Dios en la tradición judeo-cristiana, sino también como el mejor objeto de las *actitudes* que en esa tradición tan sólo se adoptaban ante Dios. En las palabras de Pollock: "La concepción mosaica del Dios único de Israel lograda con la concepción de Lucrecio... de la naturaleza única e inflexible de las cosas; tal es el espíritu que Spinoza quisiera que trajésemos al cuestionamiento del mundo, tal es la majestad y la gravedad de la Naturaleza ante sus ojos."⁶

Concluyo que la posición de Spinoza es una especie de teísmo más bien que de ateísmo. Sin duda, Santayana tiene razón cuando dice, en su maravilloso ensayo sobre el aspecto religioso de Spinoza, que comparado con "algunos otros maestros de la vida espiritual [Spinoza] fue más positivo por temperamento y menos específicamente religioso".⁷ Pero Spinoza aceptó el panteísmo como una especie de religión y, aparentemente, no se consideró a sí mismo ateo. Aun cuando de joven fue expulsado de la comunidad judía, permanentemente se preocupó de la naturaleza de Dios y de su relación con el hombre. Si no estaba "borracho de Dios" (como dijo el poeta Novalis), estaba obsesionado con Dios. Estoy seguro que se consideró a sí mismo como un descubridor de cosas acerca de Dios más bien que como revelador de que no hay ningún Dios.

No es que el asunto afecte mi compromiso con la *Ética*. Aun si Spinoza vio su obra como surgiendo a partir de su temprana educación religiosa, lo que dice acerca de Dios en la *Ética* siempre hay que explicarlo mediante consideraciones filosóficas, nunca porque él se haya desviado para rescatar algo de la tradición judeo-cristiana. Sorprende esa combinación suya de fuertes preocupaciones religiosas con su gran penetración, su ánimo y su imperturbable honestidad de sangre fría en sus tesis acerca de Dios. Desde mi punto de vista, referido no a la biografía mental de Spinoza sino a mi deseo de obtener su ayuda para descubrir la verdad filosófica, no habría ninguna diferencia si él se considerase a sí mismo ateo.

⁵ "Quien ama a Dios no puede intentar hacer que Dios lo ame recíprocamente" (5p19).

⁶ Pollock, *Spinoza*, p. 143.

⁷ George Santayana, "Ultimate Religion", en I. Erdman (comp.), *The Philosophy of Santayana* (The Modern Library, s. f.), p. 588.

§ 10. TERCER ASPECTO: NATURALISMO ACERCA DE LA HUMANIDAD

1. Spinoza no podía considerar que la humanidad estuviese especialmente favorecida por un creador personal del universo, así que le faltaba un apoyo común para la tesis de que los humanos tienen rasgos que no se encuentran en ningún otro lugar del universo. Él, ciertamente, se encontraba impaciente con esa tesis. Su pensamiento se funda firmemente en la convicción de que no hay nada fundamentalmente especial en tanto se le compare con los chimpancés, las lombrices, las coles y los ríos; para Spinoza, el hombre es tan sólo una parte de la Naturaleza.

Él se ofrece a probar que cada persona es tan sólo "una parte de la naturaleza" en el sentido débil de que siempre está a merced de su entorno, nunca se encuentra causalmente separado de él (4p4). Pero lo que denominó su "naturalismo" es la tesis más fuerte de que lo que sucede en cualquier ser humano se explica plenamente por las mismas leyes que explican todo lo demás. Una buena parte de esto se capta en 2p13, que dice que nuestros cuerpos son sistemas materiales ordinarios y 2p48 en que nos aplica el determinismo. Pero ninguna de las proposiciones demostradas y numeradas de Spinoza expresa adecuadamente su convicción profunda (no es que lo diga de esta manera) de que toda la verdad acerca de los seres humanos puede decirse en términos que, de cualquier manera, se necesitan para describir el resto del universo y que los hombres difieren sólo en grado y no en clase de todas las otras partes de la realidad.

Ninguna de mis formulaciones del naturalismo de Spinoza lo capta del todo, sin embargo, pues todas se adecuan, también, a la teoría del hombre de Leibniz, empero yo no llamaría a ésta naturalista. Cuando Leibniz dice: "Los fundamentos son los mismos por doquier; ésta es una máxima fundamental para mí, que gobierna toda mi filosofía",⁸ Spinoza lo aplaudiría, pero los "fundamentos" de Leibniz son los que se obtendrían si se comienza con la humanidad y se encaja toda la metafísica propia dentro de ese molde. Conforme a él, las cosas que en última instancia *son*, son "mónadas", sustancias sin dimensiones que incluyen las mentes humanas; todas se encuentran en un *continuum* con las mentes o "almas" y ése es nuestro asidero conceptual principal acerca de ellas. Por ejemplo, los diversos estados en los que está la mónada, dice Leibniz, son sus diversas "percepciones" del resto del universo. Yo no considero esto como "naturalista" porque, aun cuando cuenta una historia uniforme acerca de la gente y las piedras, comienza con la gente en lugar de comenzar por el otro extremo. Eso hace mi uso del término "naturalismo" un tanto vago, pero no de manera dañina.

El naturalismo de Spinoza acerca de la humanidad se expresa eloquentemente en el Prefacio 3, donde él protesta en contra de quienes "conciben al hombre en la Naturaleza como un dominio dentro de un dominio" porque "creen que el hombre trastorna más bien que sigue el orden de la Naturaleza". Y un poco más adelante dice, en efecto,

⁸ *New Essays*, p. 490.

que no hay ninguna patología *de la Naturaleza* y que cualquier patología *en la Naturaleza* debe ser perfectamente natural y plenamente explicable. Más adelante vuelve sobre este tema, cuando teoriza acerca de ciertos afectos. Dice que el orgullo y el desaliento son malos desde el punto de vista de la "ventaja humana", pero añade, como advertencia, que ese punto de vista es parroquial:

Pero las leyes de la Naturaleza se refieren al orden común de la Naturaleza de la que el hombre es una parte. Quise recordarles esto a mis lectores... en caso de que alguno pensase que mi propósito era sólo hablar acerca de los vicios y de los hechos absurdos de los hombres y no el de demostrar la naturaleza y las propiedades de las cosas. Pues, como lo dije en el Prefacio de la Parte 3, yo considero los afectos y las propiedades de los hombres exactamente igual que cualesquiera otras cosas naturales. Y, claro está, los afectos de los hombres, si no indican el poder del hombre, al menos indican el poder y la habilidad de la Naturaleza, no menos que muchas otras cosas ante las que nos sorprendemos y nos deleitamos en contemplar (4p57s en 252/31).

Esto nos invita a ampliar el campo de las cosas ante las que nos podemos sorprender y tener un deleite al contemplarlas, ampliando el alcance de nuestro entendimiento. Cualquiera se regocijará ante la apariencia externa de una mariposa viva, pero incluso las entrañas de una muerta y disecada pueden engendrar "maravilla y deleite" en tanto que uno aprende cómo funciona el organismo, el proceso complejo, ordenado, que constituye la vida de la mariposa. Cualquiera puede deleitarse ante una bella caída de agua, pero movimientos más rutinarios del agua pueden también interesarle a alguien que estudie cómo toman las montañas el agua del cielo y luego la devuelven. Es una línea de pensamiento común que Spinoza nos invita a extender a los seres humanos. Él quiere que veamos que podríamos estudiar la etiología del orgullo o del desaliento —de la crueldad, la cobardía, la vanidad, la tontería o lo que sea— y encontrar "admiración y deleite" en lo intrincado e inevitable de los mecanismos que están involucrados.

2. No sostiene Spinoza que debamos relacionarnos con nuestros semejantes sólo como estudiantes de biología y de psicología: "Pero yo continúo notando, acerca de los afectos, esas cosas que son propicias para los hombres y aquellas que los dañan." Spinoza cree que cada humano tiene una razón especial para preocuparse por las cosas que son "buenas" o "malas" en el sentido especial de ser benéficas u hostiles para el bienestar de los humanos; esto es así porque cree que puede probar que el autointerés es inevitable y que, además, los intereses reales de cualquier individuo están ligados a los del resto de su especie. Pero esta especial preocupación nuestra es, aun cuando natural e inevitable, parroquial también. Es un asunto doméstico que no tiene ninguna importancia metafísica.

3. Otros filósofos, tales como Hobbes y Hume, intentaron llevar a cabo una explicitación naturalista de la humanidad; pero Spinoza puede ser

único en la tenacidad con que mantiene su compromiso con el naturalismo, negándose a retraerse para tratar a los humanos como algo especial en algún sentido básico. Único, esto es, hasta nuestro siglo; hay muchos naturalistas firmes, porque el naturalismo es más factible ahora que en el siglo XVII, en parte debido a la ciencia del siglo XIX, que sugirió que el *homo sapiens* es una especie de animal, y la ciencia del siglo XX que insinúa que los animales son sistemas químicos.

4. Alguien que crea que toda la verdad acerca de los humanos puede contarse usando sólo conceptos que son innecesarios para describir el resto del universo, han de querer contar una parte de la historia suficiente como para que nos satisfaga que el resto podría contarse sin salirnos de esa línea. Por eso Spinoza intenta hacerlo.

Sin embargo, fracasa al menos en dos formas y, probablemente, en tres. Su explicitación sobre nosotros se ve empobrecida: excluye sin duda algunos aspectos amplios de la naturaleza humana, tales como nuestra habilidad de actuar porque tenemos propósitos. También, algo de lo que incluye es una construcción deformada a partir de los materiales básicos. Y —la tercera falla posible— la lista de Spinoza de los conceptos para describir el resto de la Naturaleza es, probablemente, muy larga; concede a la realidad, como un todo, un rasgo que parece estar confinado, si no a su fragmento humano, sí a su fragmento animal. Claro está que aludo a la doctrina (mencionada en § 3.3) de que hay un reino mental que refleja precisamente el reino físico.

Si Spinoza no tuviera aquella doctrina del pansiquismo, su naturalismo lo comprometería con algún tipo de materialismo; él tendría que mostrar cómo un mundo, en su mayor parte no mental, podría generar pequeñas bolsas de mentalidad siguiendo las mismas leyes físicas que reinan en todo el resto de la Naturaleza. Tal como son las cosas, él se excluye de esa tarea introduciendo el lado mental como un rasgo básico de todo el universo. Sin embargo, no retrocede ante problemas específicos acerca de la mente; por ejemplo, no se apoya tan sólo en los conceptos de percepción, memoria, placer y displacer y creencia; más bien, se afana por obtener el derecho de usar estos conceptos. A diferencia de Leibniz quien fue lanzado a través de gran parte de la filosofía de la mente por su doctrina según la cual todas las sustancias son comparables a la mente humana, Spinoza mantiene los pies sobre la tierra, a pesar de su pansiquismo; él hace un viaje terrestre, con esfuerzo, y mucho podemos aprender siguiendo sus pasos.

Permítanme aclarar esto. Digo que todo el programa naturalista de Spinoza fracasa en ambos extremos y en el medio; como si él pretendiese construir una sólida mansión a partir del uso de madera y obtuviese tan sólo una choza raquítica empleando tanto ladrillos como madera. Pero su intento fue una obra de genio, y un estudio de fondo, sincero, del mismo, puede ser maravillosamente instructivo. Los fracasos tienen, al menos, tanto que enseñarnos como los éxitos, si uno considera no sólo *dónde* fracasa Spinoza sino también *por qué*. Añadiré algunas palabras acerca de esto al final de la siguiente sección.

§ 11. CUARTO ASPECTO: MINIMALISMO CONCEPTUAL

1. Un filósofo que se lanza a un programa "naturalista", en mi sentido, debe comenzar con una base pequeña de conceptos fundamentales —conceptos que se necesitan a lo largo de toda la descripción del universo— y cualesquiera otros que se necesiten han de explicarse mediante aquéllos. Entonces, la parsimonia conceptual y el ingenio constructivo serán las marcas de cualquier intento serio por dar una explicación naturalista de la condición humana.

Sin embargo, la parsimonia de Spinoza no es tan sólo un resultado de su naturalismo. A él *le agrada* trabajar con materiales básicos exigüos, y a ello me refiero cuando lo califico de minimalista conceptual. La pequeña base de conceptos fundamentales en la *Ética*, refleja el temperamento intelectual de Spinoza así como su programa naturalista.

2. También tiene una base en una doctrina suya que en ocasiones se denomina erróneamente nominalismo. Hay momentos en los que escribe como si fuese un nominalista, concediendo la existencia sólo a los particulares. En los *Pensamientos metafísicos*, escribe que "los universales no existen y no tienen ninguna esencia, excepto la de los particulares" (I/263/5) y ecos de ello perduran en la obra madura. Algunos comentaristas se han aferrado a tales ideas y han intentado explicar de alguna manera las vetas de su pensamiento contrarias a esa posición. Afirman, por ejemplo, que lo que él admite en su ontología no es realmente el universal *extensión*, sino sólo *el reino extenso*, que es un particular amplio. Esa interpretación es plausible, aunque esté equivocada; pero a otras doctrinas de Spinoza no puede dárseles una lectura nominalista plausible. De manera distinta, en 2p40s2 dice que la razón comprende un conocimiento "de las propiedades de las cosas", lo que sería extraño (para decirlo de modo suave) si él negase la existencia de propiedades. Otras facetas de su obra también se hacen extrañas si se combinan con el nominalismo.⁹

El pasaje principal que parece nominalista es 2p40s1; pero la mayoría de los comentaristas están de acuerdo en que realmente no lo es. Su tema no es la metafísica de todos los términos generales sino, más bien, la semántica de algunos de ellos. Spinoza está arguyendo que las "nociones" generales de cierto tipo son inadecuadas para un uso teórico serio por la manera como se forman en nuestra mente:

Aquellas nociones que se llaman *universales*, como hombre, caballo, perro, etcétera, han surgido... porque muchas imágenes (p. ej., de hombres) se forman en un momento en un cuerpo humano de tal manera que sobrepasan el poder de imaginar... hasta el punto en que la mente no puede imaginar ni las ligeras diferencias de los [hombres] particulares, tales como el color y el tamaño de cada uno de ellos, etcétera, ni su número determinado y todo lo que imagina distintamente es cualquier cosa que sea común a sus efectos sobre el cuerpo humano... Y la mente expresa esto

⁹ Una buena revisión de ellas se halla en el artículo de Haserot, "Spinoza and the Status of Universals". Friedman, en "An Overview of Spinoza's *Ethics*" en pp. 89-90, presenta claramente la tesis de que Spinoza fue nominalista.

mediante la palabra *hombre* y lo predica infinitamente de muchos particulares (2p40s1 en 121/13).

El "imaginar" del que aquí se habla incluye la percepción. Cuando te veo, tu cuerpo actúa causalmente sobre el mío, creando en él una "imagen" física de tu cuerpo; y la contraparte mental de eso es que yo te "imagino". Ahora bien, mi noción universal de *hombre* es el resultado de una acumulación de estas imágenes y, así, será una mezcla borrosa, excepto en la medida en que hayan sido similares los diversos casos de imaginar hombres. (De hecho, Spinoza cree que cada imaginar separado es una mezcla, pero aquí no está insistiendo en ese aspecto.) Sin embargo, esta similitud no depende de que los hombres hayan sido similares, sino de que hayan tenido efectos similares sobre mi cuerpo y eso depende de miles de coincidencias.

Spinoza está formulando la propuesta metafísica de que una "noción" formada de esa manera no puede esperarse que corte a la Naturaleza en una articulación real.¹⁰ Está expresando, también, una propuesta en semántica social, a saber, que mi noción universal de *hombre* está orillada a ser diferente de la tuya, porque mi cuerpo difiere del tuyo en la manera como lo han afectado los hombres y con respecto a cuáles de esos efectos se han quedado en la memoria. "Estas nociones... varían de una mente a otra, conforme a aquello que haya afectado con más frecuencia al cuerpo y lo que con mayor facilidad la mente imagine o recuerde."

Esta no es una tesis metafísica acerca de todos los términos generales, sino sólo una etiología y una crítica de algunos de ellos. No es nominalismo sino, más bien, un rechazo, por propósitos teóricos, de una universalidad basada en los sentidos. Más tarde veremos que se encuentra acompañada por una bienvenida "universalidad racional";¹¹ esto es, por nociones generales que provienen de la razón más bien que de los sentidos.

Y así, como lo dije, Spinoza tiene bases, además de su naturalismo, para confinarse a una reserva escasa de conceptos básicos; pues en una empresa tal como la *Ética*, ninguna de las nociones fundadas en los sentidos, tratadas en 2p40s1, deben llevar peso alguno.

3. Spinoza cree que ninguna noción general de *hombre* es adecuada para un uso serio. Entonces, ¿cómo puede él escribir su tratado sobre la libertad y sobre la servidumbre humanas? Puesto que no se considera a sí mismo limitado por los significados de las palabras, pudo haberles dado nuevos significados a "hombre" y "humano", divorciándolos del cúmulo de nociones generales que les dan un respaldo en el lenguaje ordinario. De hecho, él no ejecuta ninguna maniobra similar; la *Ética*

¹⁰ Esto se confirma en 2p18s en 107/9. Al extraer esta conclusión Spinoza está dando a entender que sea cual fuere el tipo o propiedad que señale un término general, lo determina tan sólo lo que está en la mente del usuario del término. Esto es probablemente falso, por razones que se esbozan en los *New Essays* (p. ej., p. 345) y lo representan en nuestro propio tiempo, de una manera más disciplinada, Kripke y Putnam.

¹¹ Es frase de Haserot, *op. cit.*, p. 53.

no contiene ninguna redefinición implícita o explícita de "hombre" y en § 64 explicaré cómo introduce Spinoza el término "hombre" dentro de su teoría sin ponerle una carga que, conforme a 2p40s1, no puede llevar.

4. Volvamos ahora al minimalismo conceptual. Aun cuando hemos encontrado dos bases teóricas para la economía de conceptos básicos en Spinoza, aún se ve su minimalismo más como un aspecto fundamental del carácter de su mente que como impuesto sobre él por otras opiniones y actitudes.

Y una segunda veta en el minimalismo podría no venir de ninguna de esas fuentes telúricas; me refiero al evidente agrado de Spinoza por la simplicidad drástica en sus construcciones conceptuales. Claro está que cuando los filósofos se equivocan, usualmente simplifican en extremo, y Spinoza se equivoca con frecuencia; pero ésa no es toda la historia. Ni es tan sólo que le agrade expresarse mediante emisiones breves, concisas, ofreciéndole al lector pequeños y densos manojos de filosofía que han de rumiarse por horas. Además, a él le agrada comenzar en un nivel terriblemente abstracto y pasar aproximadamente en dos breves pasos al tráfigo espeso de la vida cotidiana. No puedo ilustrar esto antes de presentar detalles de la *Ética*; pero habrá ejemplos en su momento.

Al final del § 10 hablé de cuánto podemos aprender de los éxitos y, especialmente, de los fracasos de Spinoza. Es su minimalismo el que hace tan instructivo su trabajo. Si pones a un genio mecánico a construir un motor de automóvil a partir de un juego de Mecano, no tendrás un motor que funcione a partir de él, pero mientras lo observas fracasar aprenderás mucho acerca de motores de automóvil.

§ 12. ¿QUÉ ES EL DUALISMO?

1. Debido a que la mayor parte de la Naturaleza parece carecer de mente, cualquier naturalista (en mi sentido de ese término) es probable que sostenga que los seres humanos son plenamente describibles en términos físicos, que la terminología mental puede introducirse mediante definiciones, pero que no se necesita en la base.

Sin embargo, ésa no fue la posición de Spinoza. El nunca puso en duda la verdad de una doctrina que denominaré dualismo de propiedad, la cual establece que las propiedades de las cosas pueden limpiamente partirse en dos grupos, mentales y físicos, sin que ninguna propiedad pertenezca, a la vez, a ambos grupos; entendiéndose esto como para excluir cualquier definición de términos mentales mediante términos físicos.¹² Cuando hablo del dualismo de Spinoza, aludo a esa doctrina, que comparte con Descartes. El primero rechaza el dualismo de substancia, más fuerte en Descartes, que añade al dualismo de propiedad la tesis de que ninguna cosa puede tener propiedades de ambas

¹² Para evitar las feas palabras "mentalista" y "fiscalista", hablo de propiedades, conceptos y palabras como "mentales" o "físicos", queriendo decir que *pertenecen* a lo mental o a lo físico.

clases, de tal manera que un ser humano no es una cosa sino dos, v. gr., una mente preocupada y un cuerpo demacrado.

Entonces, Spinoza cree que los aspectos mentales de una persona son parte de su historia básica; lo cual, combinado con su naturalismo, le lleva a decir que toda la Naturaleza tiene aspectos mentales. Estudiaré, más tarde, su alegato a favor de esta hipótesis audaz; mi tema actual es el dualismo que yace en el trasfondo. Quiero tener mayor claridad acerca de lo que sea el dualismo; mi formulación anterior de él, aun cuando no es peor que la mayoría de las que se encuentran en la literatura, es demasiado vaga como para apoyar un estudio adecuado de la *Ética*. Necesitamos una formulación más concisa y más clara que esté aun en relación con el pensamiento de Descartes y con el de Spinoza, y no debe revelar el dualismo como obviamente verdadero o, con igual facilidad, como demostrablemente falso.

2. Yo abordaré el dualismo a través de una tesis cercana de una división de cierto campo de conceptos, más que de propiedades; se trata de conceptos abstractos en el espacio lógico más bien que de conceptos universales en el mundo contingente. Pero debido a que el punto final es una tesis acerca de propiedades —y, ciertamente, acerca de propiedades que algunas cosas podrían tener y de las que algunas cosas podrían carecer— muchos de nuestros conceptos pueden mantenerse fuera del campo de tal división. Por ejemplo, la división nada tiene que ver con el concepto de existencia, pues si eso corresponde a una propiedad, es una propiedad que todo tiene, necesariamente. Ni caen bajo el corte conceptos tautológicos o contradictorios.

De manera más general, todo nuestro aparato de conceptos lógicos y todo lo que con ellos solos podemos construir, ha de mantenerse fuera del alcance de la división dualista. El dualismo conceptual se supone que es una división dentro de un esquema que tiene algún tipo de unidad, pero si la misma lógica se divide, no queda unidad alguna. De cualquier manera ¿quién desearía un dualismo mental/físico que fuese tan amplio y profundo que comprendiese una lógica mentalista y una lógica diferente fisicalista? Entonces, excluyamos de la división dualista todos nuestros conceptos lógicos y, por razones similares, nuestros conceptos numéricos.

También habrá que hacer otras exclusiones. Pero primero démosle una ojeada preliminar a la división dualista.

3. Al exponerla, hablaré de conceptos como si se implicaran formalmente unos a otros, tomando aquello de las implicaciones formales entre las proposiciones correspondientes. Así F implica formalmente G sólo en el caso de que "Algo es F" implique formalmente "Algo es G" y R implica formalmente S sólo en caso de que "Algo tiene R con alguna cosa" implique formalmente "Algo tiene S con alguna cosa", y así sucesivamente. Sólo estoy hablando de implicaciones formales que valen por virtud de la naturaleza de estos conceptos. Spinoza tiene tesis metafísicas generales que implican que cualquier cosa que esté pensando también debe ser extensa, pero no quiero echarle encima el compromiso

de sostener que el pensamiento implica formalmente la extensión y yo excluyo esa implicación estipulando que para que *F* implique formalmente *G*, debe haber, entre las proposiciones correspondientes, una implicación formal que valga debido a la naturaleza de los conceptos mismos y no por virtud de cualquier tesis metafísica más general. Esto no es satisfactorio y espero que pueda mejorarse; pero, por el momento, es lo mejor que puedo hacer.

Dos mínimos elementos de terminología técnica que usaré brevemente y luego descartaré: dos conceptos están lógicamente "en contacto" si cualquiera de ellos implica formalmente al otro; y dos conceptos están lógicamente "conectados" si son los términos de una sucesión de conceptos cada uno de los cuales está lógicamente en contacto con sus vecinos inmediatos. Así, *cúbico* está conectado con *esférico*, porque cada uno está en contacto configurado. Y, *celoso* está conectado con *consciente del peligro* porque el primero está en contacto con *en un estado emocional* que está en contacto con *asustado*, que está en contacto con *consciente del peligro*. Nótese que las relaciones que he definido son simétricas, aun cuando se definen en términos de implicación formal que no lo es.

Ahora bien, el dualismo de propiedad se basa en la idea de que todos nuestros conceptos caen dentro de dos grandes grupos —llamémoslos "categorías"— tales que cada concepto está conectado con cada miembro de su propia categoría y con ningún miembro de la otra.

¿Podemos poner todo concepto en una u otra categoría, aparte de los que hemos apartado como propios de la lógica, de la aritmética, o como tautológicos o contradictorios? No. Si el dualismo ha de tener alguna esperanza de ser verdadero, debemos excluir algunos otros conceptos de su campo. Si *F* pertenece a una categoría y *G* pertenece a la otra, entonces el concepto *F* — y — *G* está conectado con ambos, contradiciendo, así, al dualismo tal como lo he formulado. Por ejemplo, el concepto *feliz y fuerte* está lógicamente conectado tanto con lo mental como con lo físico. Pero es fácil modificar el dualismo para evitar esta dificultad; en lugar de decir que todos nuestros conceptos pueden agruparse en las dos categorías, podemos decir que todos pueden *resolverse en* conceptos cada uno de los cuales pertenece a una categoría o a la otra.

Esto trivializará nuestro dualismo a menos que se impongan algunas restricciones sobre la noción de "resolver". Propongo una restricción muy fuerte: un concepto *F* puede "resolverse" en los conceptos $G_1, \dots, G_n$ sólo si *F* no comprende ningunos conceptos más que $G_1, \dots, G_n$ y otros conceptos que hayan sido explícitamente excluidos del alcance de nuestro dualismo. Así, nuestra exclusión de explícita de los conceptos lógicos, conforme a cualquier comprensión razonable de lo que eso significa, abarcará las relaciones que se usan para construir *fuerte y feliz* y *fuerte o feliz* a partir de *fuerte y feliz*. Pero hay otras combinaciones —tales como *fuerte cuando está feliz* y *fuerte porque está feliz*— que aún nos crearán dificultades. Sin embargo, éstas sucumbirán fácilmente si los conceptos de tiempo y causa se ponen fuera del alcance de la división dualista.

4. Ciertamente el dualista se encuentra bajo presión para usar los conceptos temporales como transcategoricos, esto es, para protegerlos de la división. Puesto que no hay forma de resolver el *breve* métrico o el *antes* topológico en componentes que se distribuyan entre las dos categorías, o bien debemos hacer transcategoricos los conceptos temporales o bien asignarlos, en bloque, a una u otra de las categorías. Pero cualquier asignación parece arbitraria. ¿De qué manera nos es posible decidir entre tratar *dolor breve* como una mezcla de un *breve* físico y un *dolor* mental y tratar *tormenta breve* como una mezcla de un *breve* mental una *tormenta física*? Podría argüirse que nuestra métrica temporal se encuentra esencialmente arraigada en medidas de duración, las que deben basarse en tipos regulares de procesos físicos, de tal manera que la categoría física es, ciertamente, el hogar de *breve* y otros conceptos afines. No estoy convencido de que esto sea correcto, pero, de cualquier manera, nos ayuda con conceptos topológicos tales como simultaneidad y anterioridad. Uno podría, desesperado, sugerir que son ambiguas las palabras que expresan topología temporal, v. gr., que "...sucede antes..." expresa un concepto diferente en cada categoría. Pero, entonces, ¿qué podríamos hacer con las relaciones temporales entre conceptos mentales y físicos? Y, ¿hemos de decir que es falaz, por ambigüedad, el argumento "El dolor de cabeza precedió a la tormenta, la que precedió a la inundación, así que el dolor de cabeza vino antes que la inundación"? ¡Ciertamente no!

Así pues, tendremos dificultades si los conceptos temporales no se ponen fuera del alcance de la división dualista. Pero también podemos dar razones independientes para hacer esto. Así como el dualista necesita una lógica transcategorica si sus dos categorías han de mantenerse unidas dentro de un único sistema intelectual, así también él necesita algunos conceptos transcategoricos no lógicos, si es que sus categorías han de aplicarse a cualquier cosa que pueda considerar como un único mundo.¹³ Ahora bien, sostengo que una multitud de *items* pueden considerarse como si pertenecieran a una única realidad sólo si pertenecen a un único esquema temporal; la realidad no debe sólo ser temporal, sino que debe comprender *un* tiempo. Para que los conceptos temporales sean transcategoricos, sólo necesitan ser aplicables dentro de cada categoría; pero para asegurar la unidad del mundo, la topología temporal viene a aplicarse entre las categorías, en enunciados tales como "el deber cesó antes de que se pusiera el Sol". Baso esto en algunos pensamientos de Kant y, en especial, en su tesis de que no podemos considerar una historia personal interna que no suceda en una única serie temporal y no podemos aprender ninguna realidad, excepto abarcándola de alguna manera dentro de nuestras propias historias temporales. Pero no puedo seguir eso en detalle; se introduce mucho en territorio no spinocista. De cualquier forma, incluso los no kantianos estarán de acuerdo en que alguien que intente ser dualista debe mantener los conceptos temporales fuera del alcance de la división.

¹³ Aquí me guía el libro de John Passmore, *Philosophical Reasoning* (Londres, 1961), cap. 3.

5. Ahora pasemos a los conceptos causales. Alguien que sostenga que sólo los sucesos físicos tienen poderes causales, puede ser capaz de localizar conceptos causales tan sólo dentro de la categoría de lo físico, aun cuando puede tener problemas si concede que los sucesos mentales, aun cuando sin potencia, pueden ser causados. Pero Spinoza, para quien la situación es simétrica con respecto a los conceptos causales, debe tratarlos como transcategoricos.

También de esto podría darse una justificación kantiana; Kant arguyó vigorosamente que cualquier realidad concebible, de la que pudiésemos tener conocimiento, debía mantenerse unida causalmente, puesto que el orden temporal presupone orden causal.¹⁴ En esta ocasión no se sostiene que debe existir un flujo causal entre las categorías, como debe haber relaciones temporales entre ellas; pero al menos debe haber leyes causales operando dentro de cada categoría y, así, los conceptos causales deben protegerse de la división dualista.

Sin embargo, Spinoza diría que no es necesaria ninguna justificación semejante, puesto que para él no hay ninguna obligación de *añadir* conceptos causales a una lista transcategorica que ya contiene todo nuestro equipo de conceptos lógicos. Su racionalismo causal es igual a causalidad con implicación formal lógica y esto se puso fuera del alcance de la división justo desde un principio. De manera bastante extraña, si él sostiene que las leyes causales son hechos burdos generales, nuevamente quedaría eximido de añadir la causalidad a su lista transcategorica, pues entonces estaría sosteniendo que el concepto de causalidad puede analizarse en términos de *verdadero, universal, muchas instancias* y cosas similares, y todos éstos pertenecen a ese aparato lógico y numérico que fue la primera cosa que se declaró transcategorica.

6. Hemos estado estableciendo la clase C de conceptos cuyos miembros constan de nuestro aparato lógico numérico, conceptos puramente temporales y causales y nada más. Y la noción de "resolver", que introduje en 3, se convierte ahora en F puede resolverse en $G_1, \dots, G_n$ si y sólo si F no comprende ningún concepto más que $G_1, \dots, G_n$ y miembros de C. Con esto a la mano, podemos formular el dualismo de la siguiente manera:

Todos nuestros conceptos no tautológicos y no contradictorios que no estén en C, pueden resolverse en conceptos que caen dentro de dos categorías, lo mental y lo físico, de tal manera que cada miembro de cada una de las categorías está lógicamente conectado; a) con todos los otros miembros de esa categoría, y b) con ningún miembro de la otra categoría, excepto a través de los miembros no lógicos de C.

Nótese que a C nos referimos dos veces, una para sostener a *breve*, etcétera, fuera de ambas categorías y otra para aceptar *breve lucha* en una categoría y *breve preocupación* en la otra, aun cuando están lógicamente conectadas por *breve*. Claro está que *breve preocupación* pue-

¹⁴ La versión más accesible del argumento kantiano está en mi libro *Kant's Analytic* (Cambridge, 1966), § 54. Véase también C. Peacocke, *Holistic Explanation* (Oxford, 1979), p. 186.

de resolverse en *breve* y *preocupación* conforme a mi definición de "resolver"; pero no podemos manejar este tipo de dificultad suponiendo que los miembros de las categorías se han "resuelto" lo suficiente como para que no contengan ninguna implicación temporal o causal. Estoy seguro de que todos los conceptos mentales y los físicos tienen carga temporal y, probablemente, también carga causal.

Un dualismo no trivial requiere de una *lista* completa de los tipos de conceptos que tienen *status* transcategorístico; una lista tal como la que he intentado proporcionar al especificar los contenidos de la clase C. Si especificamos C tan sólo como conteniendo "cualesquiera conceptos que tenga que contener para hacer verdadero el dualismo", eso trivializaría la posición. ¿Es completa mi lista de tipos de conceptos transcategorísticos? Bien, si deseas una teoría unificada acerca de un mundo único, tendrás un muy buen comienzo si tienes una lógica unificada y aplicabilidad universal de conceptos temporales y causales; pero no puedo probar que no haya ningún otro concepto que deba ser transcategorístico si el dualismo ha de tener alguna esperanza de ser verdadero, aun cuando sé que mi estudio de Spinoza no nos impondrá ningún otro.

Por un tiempo creí que el concepto *acerca de* debía ser transcategorístico, de tal manera que el concepto de dos extremidades *pensar acerca de una rosa* podía resolverse en *pensar y rosa* y que esto impediría que el concepto contase en contra de mi versión del dualismo. Pero, realmente, no había ninguna necesidad de ello. Aun cuando *pensar en una rosa* de cierta manera comprende el concepto *rosa*, éste no está, en mi sentido, "lógicamente conectado" con él: "Algo está pensando acerca de una rosa" ni implica formalmente ni es implicado por "Algo es una rosa".

¿Tengo dificultades con el concepto *palabra escrita ambigua*? Una palabra escrita es física; la ambigüedad es tener más de un significado y muchos de nosotros creemos que los significados son mentales. Sería lamentable si tuviese que añadir a mi lista transcategorística un concepto de *tener* que pudiese relacionar las palabras con su significado!; empero, creo que esto puede evitarse. Con grandes trabajos, y a riesgo de hacerlo algo complejo, pudimos resolver *palabra escrita ambigua* en conceptos que pertenecen a las diferentes categorías, con la ayuda tan sólo de conceptos lógicos, temporales y causales, esto es, conceptos que ya pertenecen a C. Aquí confío en el enfoque general que acerca del significado adopté en mi libro *Conducta lingüística*.

Se me ha sugerido que el concepto *parte/todo* es transcategorístico. Creo que debe serlo. Tenemos la noción de las partes de las cosas físicas y no es obvio que no tengamos, también, el concepto de partes de pensamientos y sensaciones; además de lo cual hablamos acerca de partes temporales (de sucesos) y de partes lógicas (de proposiciones o conceptos). Yo estaría renuente a manejar todo esto confesando que hay una ambigüedad múltiple. Por otra parte, no estoy seguro que *parte/todo* tenga que añadirse al conjunto existente de C; quizás ya está en C, como parte de nuestro aparato lógico. Mi inseguridad acerca de esto es un signo de falta de claridad acerca del alcance de lo "lógico" que introduce en mi formulación del dualismo una tolerancia reconocida.

7. En ocasiones, Descartes alude a conceptos transcategoricos, dando dos listas lacónicas: "substancia, duración, número y otras cosas similares";¹⁵ y "ser, número, duración, etcétera".¹⁶ Ya he tratado *ser, número, duración* y también *causa*, que inexplicablemente está ausente de las listas de Descartes. Queda *substancia*, de lo que diré algo.

El sentido básico de "substancia", en la temprana filosofía moderna, es tan sólo el de "cosa" o "sujeto de predicación": hay propiedades, cualidades, atributos o modos y hay substancias que los tienen. Cuando "substancia" se usa de esa manera, el concepto de substancia está comprendido dondequiera que haya predicación y eso basta para incluir *substancia* en ese aparato lógico que ya hemos protegido de la división dualista. Si esta última ha de hacer el corte sólo a través de las propiedades entonces, ciertamente, de alguna manera la substancia debe mantenerse fuera de su alcance, pues no puede haber una propiedad de substancialidad; si la hubiese sería la propiedad de ser-una-cosa-que-tiene-propiedades, lo que conduce al absurdo.¹⁷

En manos de Descartes y aún más en las de Spinoza y Leibniz, el término "substancia" adquiere un significado más rico. Por ejemplo, Spinoza les niega el título de "substancia" a las cosas físicas ordinarias, reservándolo para los sujetos de predicación últimos, básicos, irreductibles; y, como veremos, cree que éstos deben, ciertamente, ser muy especiales. Sin embargo, lo especial de una "substancia" en este sentido rico consiste en que es, lógica y causalmente, suficiente de suyo y que dura por siempre; y esto es todo lo que aportan los conceptos ya asignados a C. Por tanto, si es preciso ampliar C, no es debido a nada que esté en las listas de Descartes.

8. Mi formulación del dualismo no arroja ninguna luz acerca de qué se requiere para que un concepto sea mental. Dice, tan sólo, que nuestros conceptos pueden partirse en dos grupos, a los que les da las etiquetas de "mental" y "físico"; pero, a menos que ya tengamos significados para éstos, todo lo que he presentado es la tesis de que *un* dualismo de conceptos es verdadero. Esto había que esperarlo; la formulación es demasiado abstracta como para que nos ayude con conceptos tales como los de mentalidad y fisicalidad. En breve se presentará cuánto importa esto para nuestra comprensión de Spinoza.

§ 13. QUINTO ASPECTO: DUALISMO

1. Spinoza supuso un dualismo como el que he estado desarrollando; él creyó que había una profunda división lógica a lo largo de la mayoría de nuestros conceptos. Eso le impediría aceptar el conductismo filosófico, conforme al cual los conceptos mentales son lógicamente derivables

¹⁵ Meditación III, en Alquié, vol. 2, p. 443. La versión latina dice "... y cualesquiera otras cosas que pueda haber".

¹⁶ Carta a la princesa Isabel, en Alquié, vol. 3, p. 19.

¹⁷ La propuesta se desarrolla en mi libro *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (Oxford, 1971), § 11.

de los físicos y excluiría el fenomenalismo, en tanto que éste admite implicaciones formales que van en el otro sentido.

El dualismo, tal como hasta ahora se ha formulado, implica que no hay ningún condicional, *lógicamente* verdadero, cuyo antecedente use sólo conceptos de una categoría y cuyo consecuente los use sólo de la otra. (Ignoro aquí condicionales con antecedentes imposibles o con consecuentes necesarios.) Para Spinoza, esto es equivalente a decir que no hay ningún condicional *causalmente* verdadero —ninguna ley causal— con el antecedente confinado a una categoría y el consecuente confinado a la otra. Conforme al supuesto razonable de que todas las propiedades mentales y físicas tienen conceptos que les corresponden, se sigue que no hay ningún flujo causal entre los dos tipos de propiedades; v. gr., un hecho acerca de las propiedades físicas de una entidad no puede explicarse por referencia a ninguna de las propiedades mentales de la entidad.

Spinoza usa el término "atributo" para lo que es común a todas las propiedades en un grupo. Así, la mentalidad y la fisicalidad son atributos. Al denominarlos atributos distintos, Spinoza está diciendo más que lo que se asevera en un mero dualismo acerca de éstos, en mi sentido. El dualismo implica que ninguno es reducible al otro y que no hay ningún tercero al cual *ambos* sean reducibles; pero, además, Spinoza sostiene que *ninguno* es analizable en términos de cualquiera otra cosa. Es decir, cada uno es una forma de ser básica, irreducible.

El parece sostener que hay muchos atributos además de estos dos; ciertamente, habla de "atributos infinitos". Afortunadamente, estos dos son los únicos que desempeñan un papel significativo en la *Ética*, así que la del "dualismo" es una etiqueta aceptable para lo que sucede activamente en esa obra. Además, al desarrollar el dualismo en § 12, lo he enunciado en términos de una división que corre a través de "nuestros" conceptos y eso mantiene mi formulación libre de la noción de "atributos infinitos" de Spinoza; pues él no cree que tengamos conceptos de cualesquier atributos que no sean esos famosos dos. Empero, debido a que se aceptan teóricamente otros, encontramos que Spinoza habla de la cuarentena causal no entre lo mental y lo físico sino, más generalmente, entre atributos.

En 2p6 él enuncia esto de manera explícita, conforme a lo cual todo el flujo causal está confinado dentro de los atributos y nunca pasa la frontera entre uno y otro. Esto se deriva de 1p10 que dice que cada atributo se "concibe por sí mismo", queriendo decir con ello que, conceptualmente, no se puede llegar a él a través de ninguna otra cosa, lo que implica formalmente que los atributos no están lógicamente conectados unos con otros. En el cambio de 1p10 a 2p6, podemos ver, bajando silenciosamente, el racionalismo causal de Spinoza.

2. Donde yo hablo de fisicalidad, Spinoza habla del atributo de "extensión". Eso refleja una importante doctrina acerca de la metafísica de la materia, a saber, que la realidad espacial fundamental es el espacio y que lo que, de manera general, tratamos como cosas *en* él son, realmente, espesamientos intermitentes *de* él. Conforme a esta tesis, la dife-

rencia entre la materia y el espacio vacío como se le llama de ordinario, no pertenece a la metafísica básica; es tan sólo la diferencia, por así decir, entre regiones pétreas y regiones aéreas del espacio. En el capítulo IV diré más acerca de cómo funciona esta parte de la doctrina de Spinoza. Mientras tanto, podemos decir que responde la pregunta de qué hay de ese lado de la división realista. La categoría de lo que yo denomino lo "físico" tiene en ella toda propiedad cuyo concepto correspondiente incluye el concepto de extensión y si se quiere una explicación de tal concepto, Spinoza y yo mismo nos remitimos a la geometría euclidiana.

3. ¿Qué hay con el otro lado de la división dualista? Podríamos tratar de explicarlo simplemente como lo que queda cuando lo físico se sustrae;¹⁸ pero eso no sería aceptable para Spinoza, pues él ciertamente sostuvo que podía haber más de dos atributos y eso nos impide definir "mental" como "no físico". Él tampoco tiene ninguna otra explicación de la mentalidad, creyendo aparentemente que este concepto se encuentra a gran profundidad como para que sea capaz de recibir una explicación analítica.

Sin embargo, podemos obtener alguna claridad sobre su tesis referente a lo mental observando que usa la palabra "pensamiento" para designar este atributo. En esto, como en el uso que hace de la voz "extensión" para la categoría de lo físico, Spinoza sigue a Descartes, en gran medida por razones cartesianas. A nosotros nos parece extraño que use "pensamiento" —la *cogitatio* latina o la *pensée* francesa— para referirse a todo el campo de lo mental. Esto puede reflejar una tendencia a usar "pensamiento" de manera más amplia que la que encontraríamos natural pero, de manera más cierta, también indica un énfasis estrecho dentro del campo de lo mental. Aun cuando Spinoza concede que los sucesos mentales abarcan las sensaciones y los sentimientos así como los pensamientos, él subraya con más vigor los últimos.

4. He descrito el dualismo de Spinoza como un aspecto fundamental de su carácter mental más que como una doctrina explícita. Él tiene gran cantidad de doctrina basada en la tesis de que el pensamiento y la extensión son formas de ser básicas y mutuamente irreducibles; pero esa misma tesis es un supuesto sin defensa. En 3p2 dice que no hay ningún flujo causal, en ningún sentido, entre el cuerpo y la mente, pero su argumento en apoyo de su afirmación retrocede sólo hasta 2p6, y dice que no hay ningún flujo causal entre atributos; el argumento supone tan sólo que el cuerpo y la mente pertenecen a atributos diferentes.

Podríamos ver a Spinoza como si estuviese argumentando que el pensamiento es un atributo y apuntando a un argumento similar con respecto a la extensión, en 2p1d. Pero el argumento no es bueno. Es equivalente a esto: "Los sucesos particulares mentales se dan dentro de la Naturaleza; así que la Naturaleza debe tener algún atributo dentro del que caen; por tanto, el pensamiento es un atributo de la Naturaleza."

¹⁸ Esa versión de lo mental se sugiere en el artículo de Matson, "Spinoza's Theory of Mind", p. 51.

Esto supone que los sucesos mentales —pensamientos— son una clase natural y no una mezcolanza como la clase de los sucesos, molestias u obstáculos sorprendentes; y también supone que hay atributos, esto es, que no es un error la noción de una forma de ser básica. Pero concediendo ambos supuestos, lo que se sigue es sólo que los pensamientos caen bajo la noción de *pensamiento* y bajo la de *un atributo*; no se sigue que el pensamiento sea un atributo. Considerando todo lo que este argumento muestra en contrario, el pensamiento podría ser un caso especial de algo más básico, de lo que la extensión es otro caso especial. No creo que Spinoza fuese capaz de preguntar si el pensamiento es un atributo de la Naturaleza, como un añadido a la pregunta de si el pensamiento es instado por la Naturaleza, y la formulación de 2p1 da evidencia de ello. Como lo dije, su dualismo se adopta más que se defiende.

5. Diremos unas cuantas palabras sobre el dualismo de propiedad en Descartes. Él admitió el dualismo conceptual subyacente, pero no fue bastante racionalista causal como para inferir una barrera causal entre las dos categorías de propiedades. Ciertamente, en algunas de sus obras se acepta libremente la interacción, y estudiaré la crítica que de eso hace Spinoza en el § 32. Sin embargo, en general Descartes se sintió incómodo por permitir el flujo causal entre el pensamiento y la extensión y muchos de sus seguidores lo rechazaron de inmediato. Esto fue porque sostenían que causar consiste en que una cosa le da una propiedad a otra, entregando parte de sus propios recursos. Eso es bastante verosímil si se piensa en la transferencia de movimiento, de calor, etcétera, pero es probablemente falso y ciertamente discutible como una explicación general de la causación. Pero los cartesianos pensaron que era verdadero. Como dijo Descartes, “¿En dónde más puede obtener el efecto su realidad si no es en la causa?”¹⁹ Y de esto, junto con el dualismo de concepto acerca de mente y cuerpo, ellos infirieron una especie de dualismo causal: una ley causal cuyas instancias son *transferencias* debe tener algún concepto que figure tanto en el antecedente como en el consecuente para representar lo que la causa pierde y el efecto gana, lo que implica que el antecedente no puede pertenecer plenamente a una categoría y el consecuente plenamente a la otra. Así que no puede haber ninguna transferencia causal y, por eso, ninguna influencia causal entre lo mental y lo físico.

También encontramos este pensamiento en Spinoza. En la Carta IV escribe: “De las cosas caracterizadas por no tener entre ellas nada en común, una no puede ser una causa de la otra. Pues si el efecto nada tiene en común con la causa, cualquier cosa que reciba [en la transacción causal] lo recibiría de nada.” No sé si esta línea de pensamiento tuvo algo que ver, en sus últimos años, impulsando su tesis según la cual si una cosa nada tiene en común con otra no puede ser su causa (Ip3). Pero, en su caso, esa tesis fue ciertamente apoyada por el racionalismo causal.

¹⁹ Meditación III, en Alquié, vol. 2, p. 438.

§ 14. PSICOLOGÍA Y LÓGICA

1. El dualismo de Spinoza comprende una división lógica y causal entre extensión y pensamiento —entre física y psicología, como se podría decir. Pero hay una manera de tomar su término "pensamiento" que lo divorcia de la psicología y hace su posición diferente del dualismo de propiedad de Descartes. No digo precisamente que Spinoza combine estos dos sentidos de "pensamiento", pero perceptiblemente ambos están actuando en la *Ética* y no se les confronta y separa explícitamente.

Abordaré el segundo sentido prestando atención a la palabra latina de Spinoza *idea*, que significa algo así como "objeto particular que pertenece al atributo del pensamiento". Lo traducimos por "idea" y lo consideramos como mental; suponemos que el que alguien tenga una idea es que acontezca un suceso mental o que se dé un estado mental. Y consideramos que mi idea de Sócrates es un particular diferente de tu idea similar de Sócrates: una es un episodio en mi mente, la otra en la tuya.

Pero hay una forma de tomar "idea", conforme a la cual las ideas no son, en manera alguna, mentales. Conforme a este segundo significado, hay una idea de Sócrates que tanto tú como yo podríamos tener ante nuestra mente como un *objeto* o contenido de nuestros pensamientos. Esto es usar "idea" queriendo decir lo que, en estos días, significa "concepto": una "idea" es un objeto lógico, un constitutivo de proposiciones, algo de lo que muchas personas pueden pensar. Spinoza considera con frecuencia que las ideas están estructuradas en forma proposicional, esto es, que son de la forma "que P", donde P representa una oración, y luego, conforme a la lectura psicológica, una "idea" es un estado o episodio de creer que P, o algo similar, mientras que por el lado lógico, es tan sólo la proposición que P.

Un único contenido proposicional puede figurar en creencias que son no sólo numéricamente distintas, porque se dan en mentes diferentes, sino también ampliamente diferentes la una de la otra. Mi creencia en el determinismo es intermitente y tentativa, en tanto que la tuya es ferviente y continua, pero en lo que creemos es lo mismo.

2. Un viejo tema de debate entre filósofos es si realmente hay algo como los conceptos y las proposiciones. Una resonante respuesta afirmativa se da en el artículo de Frege "El pensamiento",³⁰ en el que se arguye con fuerza que si alguien cree que el pasto es verde, esto no comprende tan sólo un estar pensando, sino algo a lo que se le hace el pensar. Frege lo denomina *ein Gedanke*, que aun cuando inevitablemente se traduce como "un pensamiento", no es un pensar sino, más bien, el posible objeto de un pensar, como un atributo es un posible objeto de un patear. Puesto que este *item* no es un pensar (mental) o una oración (física) nos dice Frege, debemos pasar de un dualismo al triadismo:

³⁰ G. Frege, "The Thought: a Logical Inquiry", traducido por A. y M. Quinton en *Mind*, vol. 65 (1965), pp. 289-331.

"Los pensamientos no son ni cosas del mundo exterior ni [cosas] mentales. Debe reconocerse un tercer reino."²¹

Ciertamente tiene razón en que los "pensamientos" en su sentido —proposiciones y conceptos— deben distinguirse tanto de los *items* mentales como de los físicos. Esas distinciones se necesitan para que sea verdad que dos personas comparten una creencia; que hay un concepto que Pérez no captó sino hasta la semana pasada, que la implicación formal de *El pasto es coloreado* a partir de *El pasto es verde* no venía en el español y así sucesivamente. Pero eso no es necesariamente apoyar el que Frege convierta esto en un asunto de metafísica básica, en que postule "un tercer reino". Los conceptos de *concepto* y *proposición* pueden ser construibles a partir de conceptos mentales o físicos; v. gr., una proposición puede ser una clase especial de oraciones o un concepto puede ser una clase especial de episodios mentales. Pero aun si el llamado tercer reino puede construirse a partir de los otros dos, ésta no será una construcción por identificación simple. Cualquiera que sea la metafísica última del asunto, no tenemos derecho a ignorar simplemente las diferencias entre conceptos y proposiciones, por una parte, y la de episodios mentales o expresiones lingüísticas por la otra y podemos aplaudir la advertencia de Frege acerca de esto, incluso mientras suspendemos el juicio sobre su metafísica del tercer reino. Cuando hablo de entidades del "tercer reino", me refiero a entidades del tipo de las que Frege pondría en el tercer reino.

Spinoza ignora la diferencia entre *items* mentales y los del tercer reino. No arguye que los contenidos de creencia sean construcciones a partir de actos de creer y que la realidad lógica se reduzca, realmente, a la psicología, de una manera complicada. De hecho, él nada dice referente a la lógica excepto por la observación pasajera de que la lógica es normativa para la psicología, estableciendo reglas acerca de cómo se debe pensar (5 Prefacio en 277/13). Pero, de tiempo en tiempo, hace que su psicología también haga las veces de lógica, tomando el término "idea" para representar indiferentemente un objeto mental y un concepto o proposición.

f. Si esto parece un error tan craso como para que no valga la pena prestarle mayor atención a Spinoza o hacer increíble mi explicitación de él, permítaseme argumentar en su defensa o en la mía.

El no estuvo solo en esta tendencia a combinar la lógica con la psicología. Leibniz también fue culpable de una forma sutil de hacer lo mismo, y se presenta, de manera menos sutil, en la obra de Locke, quien fue así inducido a poner las verdades lógicas elementales en la misma caja con las autodescripciones psicológicas, con base en que cada una de ellas puede conocerse inspeccionando las "ideas propias".²² Esto no hay que confundirlo con la mejor conocida combinación de Locke de lo sensorial con lo intelectual. El creyó que cuando (a) un acto de sensación sucede, la mente está cognoscitivamente relacionada con (b) un objeto in-

²¹ *Ibid.*, p. 302.

²² Para detalles textuales y de otra naturaleza, véase la edición abreviada de los *New Essays* (Cambridge, 1982), pp. xxi-xxiii.

terno, una imagen, dato sensorial o "idea" sensorial; y que cuando (c) se da un acto de pensar, la mente está relacionada cognoscitivamente con (d) una "idea" intelectual. Ahora bien, la combinación de la psicología con la lógica borra la línea divisoria entre (c) los pensares y (d) los conceptos o proposiciones que son sus objetos o contenidos;²³ en tanto que la combinación, por parte de Locke, sensorial/intelectual borra la línea divisoria entre (a) — (b) por una parte, y (c) — (d) por la otra. Es extremadamente insatisfactorio describir esto último, como yo lo he hecho, como la propensión de Locke a usar "idea" para cubrir "tanto datos sensoriales como conceptos" y en la misma página y supuestamente acerca del mismo tema, hablar de que él "asimila lo sensorial con demasiada cercanía a lo intelectual".²⁴ Esas dos frases recogen dos errores filosóficos completamente distintos: uno, compartido con Leibniz, acerca de la naturaleza del objeto de estudio de la lógica; la otra, de la cual fue inocente Leibniz, acerca de la geografía interna de la mente. La dificultad que algunos de nosotros hemos tenido para obtener claridad acerca de esto radica, en alguna medida, en la tentadora combinación de (c) lo psicológico con (d) lo lógico.

Ha habido dos opciones en la tesis de ver la lógica como psicología. Una la considera como física. Esta tesis, diferentes formas de la cual las han definido Mill y Quine, tiene el mérito de proporcionar una respuesta a la pregunta "¿Cómo alguien puede tener razón de creer que es necesario que P?" Locke tiene una respuesta para esta pregunta, a saber, "Puesto que de la necesidad de P surgen relaciones entre las ideas, podemos conocerla por introspección"; y Mill y Quine tienen una respuesta diferente: "El que P sea necesaria es justamente porque es verdadera y que se encuentra, científicamente, bien apoyada y podemos tener las mismas bases para creer esto que las que tenemos para cualquiera otra creencia científica, a saber, que resiste bien los golpes que le llegan a medida que continuamos con la empresa científica." Así hay una posible epistemología para la lógica como psicología y para la lógica como física; pero con respecto a la tesis actualmente popular de la lógica —conforme a la cual las verdades necesarias son acerca de "mundos posibles", las que pertenecen al "tercer reino" de Frege entre lo mental y lo físico— no hay ninguna epistemología por coherente que sea. Hablamos de dejarnos conducir por nuestras "intuiciones" acerca de lo que es posible, pero el tercer reino no permite ninguna explicación de cómo tales intuiciones se relacionan con su objeto de estudio o, por tanto, por qué hemos de confiar en ellas. Esto debe servirnos de advertencia para no ser muy altaneramente condescendientes acerca del supuesto del siglo XVII según el cual las verdades necesarias son, al fin de cuentas, verdades acerca de la propia mente.

4. Algunos escritores ocupándose de Spinoza parecen no haberse dado cuenta de que él tiene la lógica mezclada con su psicología. Yo sólo sé

²³ No hay un error comparable de confundir (a) con (b). El error allí es creer que (b) existe, esto es, que cuando alguien se encuentra en un estado sensorial su mente tiene un objeto interior.

²⁴ J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, p. 25.

de uno, Balz, que ha sostenido que Spinoza sólo está ofreciendo una lógica y ninguna psicología en absoluto:

El problema de Spinoza no se plantea en términos de la relación de las ideas psíquicas en una substancia espiritual con modos de una substancia física, extensa, ni es que Spinoza parta la existencia en mitades, cosas de la mente y cosas de la extensión. Idea significa, para Spinoza, lo que se había denotado como esencia para la filosofía escolástica. Es una entidad lógica y en forma explicada y expresada verbalmente, es una definición.²⁵

El sabor del vigoroso desarrollo que hace Balz de este tema se deja sentir en el tratamiento que hace de dos términos que generalmente se considera que son mentales, a saber *anima* (alma, pero en relación con "animado") y *mens* (mente). Conforme a Balz, uno pertenece a la biología y el otro a la lógica; la psicología, en el sentido de la teoría de lo que es "psíquico o espiritual", se excluye.

Esta no es una visión loca de la *Ética*. Tiene a su favor muchas observaciones acerca del "pensamiento" o de las "ideas", que ofrecen un mejor sentido como lógica que como psicología y hay lugares ocasionales en los que Spinoza parece decir, de manera directa, que las ideas son entidades lógicas. Al presentar su doctrina acerca de "las ideas de las ideas", por ejemplo, Spinoza dice: "La idea de una idea no es más que la forma de la idea..." (2p21s) y "forma" es en ocasiones un término que no pertenece a la psicología sino a algo parecido al tercer reino de Frege. Y hay un precedente para esta manera de usar el término "idea": Descartes en ocasiones la adoptó, diciendo que "las ideas mismas no son sino formas".²⁶ La palabra "idea" fue dada por Platón a la filosofía, pues para él las ideas no eran mentales, sino objetivas, independientes de la mente, entidades del tercer reino.

Con respecto a las doctrinas que es mejor considerar como lógicas que como psicológicas, Balz menciona como ejemplo central la doctrina de Spinoza, según la cual, correspondiendo a cada idea, hay una idea de aquella, una idea de esta última, una idea de esta otra y así *ad infinitum*.²⁷ Estas sucesiones infinitas ciertamente no parecen verosímiles como psicología y parecen estar muy bien como lógica: hay una proposición de que P, la proposición de que la proposición que P es verdadera... etcétera.

Sin embargo, Curley, quien interpreta "el atributo del pensamiento" tan sólo de manera lógica a lo largo de la mayor extensión de la Parte 2 de la *Ética*,²⁸ se cambia a la psicología justamente en el lugar en el que se presentan las "ideas de las ideas", considerando que la última es una doctrina acerca de la autoconciencia. Esto también es natural. Pues aun cuando la doctrina misma es más fácil de admitir cuando se la entiende lógicamente, la justificación que de ella da Spinoza, esto es, "Que tan pronto como alguien sabe algo, de inmediato sabe que lo sabe, y al mismo tiempo sabe que sabe que lo sabe, y así hasta el infi-

²⁵ Balz, *Idea and Essence in the Philosophies of Hobbes and Spinoza*, p. 30.

²⁶ Réplica a las cuartas objeciones, en Alquié, vol. 2, p. 673.

²⁷ Balz, *op. cit.*, p. 71.

²⁸ Curley, *Spinoza's Metaphysics*; véase, por ejemplo, p. 124.

nito" (2p21s), se entiende de manera tan psicológica que uno no puede creer que se haya considerado como lógica. Si Spinoza tan sólo pretendía formular una aseveración lógica acerca de las proposiciones sobre proposiciones, ¿cómo esperaba comunicarla en palabras tales como "tan pronto como alguien sabe algo"? Acerca de pasajes como éste, Balz guarda un prudente silencio.

La tesis de Balz no se puede apoyar y en el capítulo vi también argüiré en contra de la versión restringida que de ella da Curley. Hay muchas cosas en la *Ética* que deben leerse psicológicamente y Balz se ve obligado a mal entender estos pasajes.²⁹

²⁹ Véase, por ejemplo, Balz, p. 52, donde hay un intento por dar una lectura de tercer reino a la frase de Spinoza "acción de la mente".

III. LA DOCTRINA DE LA SUBSTANCIA ÚNICA

EN ESTE capítulo se presentará el argumento oficial de Spinoza a favor de su doctrina, la que establece que hay sólo una substancia. Hay que dar algunas explicaciones preliminares.

§ 15. LA SUBSTANCIA EN LOS RACIONALISTAS

1. Para comenzar a entender la Parte 1 de la *Ética*, debemos captar su concepto de substancia. La idea básica es la de aquello que tiene propiedades o es un sujeto de predicación; lo cual es muy débil para ser útil, puesto que cualquier cosa puede ser una substancia de predicación —su honestidad es grata, pero la honestidad no es una substancia. En Aristóteles, hasta quien retrocedió el siglo XVII en su interés por el uso del término “substancia”, el concepto correspondiente de substancia se refuerza de dos maneras.

Una se encuentra en la *Metafísica*, donde las substancias pueden ser sujetos de predicación y pueden sufrir cambios, esto es, pueden mantener una identidad mientras tienen propiedades mutuamente contradictorias en tiempos diferentes. Las substancias paradigmáticas de Aristóteles en esta obra son los organismos, porque cambian mucho y, así, dan apoyo a una noción rica y con contenido de identidad diacrónica.¹

Esta noción de substancia se liga con la distinción de Aristóteles entre *materia* y *forma*. Un organismo consiste, en cualquier tiempo dado, en materia que está configurada, formada, organizada de cierta manera y puede estar hecho de materia diferente en tiempos diferentes, porque puede metabolizar —tomar, procesar y soltar materia sin pérdida de identidad. Nótese que, conforme a esta explicitación, la mayor parte del material del mundo no consiste en substancias o en grupos de substancias, sino tan sólo en mezclas, grumos y montones. Las substancias genuinas son esos extraños trozos del mundo que están “formados” u organizados en un alto grado y persisten a través del cambio radical.

Esto es así en la *Metafísica*. En las *Categorías*, Aristóteles enriquece, de manera diferente, el concepto de substancia al añadir al “sujeto de predicación...” la cláusula “... que no puede predicarse de ninguna otra cosa”. Esto equivale a usar “substancia” para cubrir todo lo que se encuentra a un lado de la gran división entre cosas y propiedades. Así, la honestidad de una persona, aun cuando se puede hablar de ella, ella misma puede predicarse de la persona y, por tanto, no es una substancia, en tanto que la persona es una substancia porque no es predicable de ninguna otra cosa.

¹ Aquí me guía el artículo de Montgomery Furth, “Transtemporal Stability in Aristotelian Substances”, *The Journal of Philosophy*, vol. 75 (1978), pp. 624-646, especialmente pp. 644-646.

Las *Categorías* parecen sostener que todo es o bien una substancia o una propiedad, en tanto que la *Metafísica* parece implicar que muchos *items* —v. gr., agregados y montones— no son nada de eso. No estoy preparado para analizar esto como un problema en la comprensión de Aristóteles; lo he invocado, tan sólo, para que me ayude a presentar dos maneras influyentes de usar "substancia".

2. El uso que hace Descartes del término, y aún más Spinoza y Leibniz, se deriva de las *Categorías*, pero algo le sucedió en el camino.

De manera breve, las substancias vienen a ser, por definición, causalmente autosuficientes o indestructibles. Descartes señala que, conforme a sus patrones, sólo Dios cuenta con una substancia, porque todo lo demás debe su existencia al Creador, quien podría quitarla; él le hace frente a esto proponiendo un sentido más débil de "substancia", conforme al cual una substancia no depende causalmente más que de sí misma y de Dios.² No estudiaré este sentido, supuestamente más débil, de "substancia" o el manejo indeciso que hace Descartes de preguntas acerca de cuáles *items* particulares son "substancia" en el sentido débil. Todo lo que me interesa es el hecho de que en su pensamiento, como también en el de Spinoza y en el de Leibniz, "substancia" está ligada a autosuficiencia causal. ¿Cómo sucedió esto?

No sé cuál fue la ruta que siguieron "substancia" y sus afines en su largo viaje desde las *Categorías* de Aristóteles hasta los *Principios* de Descartes. Pero Kneale ha señalado una conexión filosófica entre los dos sentidos de "substancia", que probablemente figuró en la historia del desarrollo del término.³

Comienza a partir de un punto de vista adoptado por algunos filósofos como Aristóteles, aun cuando, otros, como Platón, lo han negado, a saber, que la existencia de una propiedad depende de que tenga ella instancias, esto es, que no puede haber cuadratura a menos que algo sea cuadrado, u honestidad a menos que alguien sea honesto. Esto sugiere que hay una relación de dependencia que va de las propiedades a las cosas que las tienen y no a la inversa. La dependencia sería lógica: la tesis debe ser que "una propiedad existente pero carente de instancias" es conceptualmente defectuosa, no tan sólo contraria a la física. Así, lo distintivo de una cosa genuina o substancia, es que su existencia *lógicamente* no dependa de ninguna otra cosa.

Poner eso en manos de un racionalista causal y se convierte en la tesis de que una sustancia no debe, *causalmente*, depender de ninguna otra cosa para su existencia; esto es, la tesis de los *Principios* de Descartes. No ofrezco esto como una explicación clara de que Descartes adoptase esta tesis de la substancia, en tanto que él no fue un racionalista causal abierto. Pero considero que la línea de pensamiento que he tomado de Kneale ayuda a explicar el predominio, en el siglo XVII, de la idea de que una substancia genuina debe ser causalmente autosuficiente.

² *Principios*, I, pp. 51-52.

³ W. C. Kneale, "The Notion of Substance", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 40 (1939), pp. 103-134.

Al presentarla, no estoy concediendo que haya una dependencia lógica, de un solo sentido, de las propiedades en las cosas. Esto me parece que es un error, aun si las propiedades no pueden existir sin ser objeto de una instancia. Aceptando que la rojez de mi cara no podría existir a menos que *algo* fuese rojo, la rojez no necesita *mi cara* a fin de existir. Y eso establece una simetría: mi cara no puede existir sin *algunas* propiedades pero ella no necesita *esta* propiedad. Podría objetarse: "Al decir que la rojez no necesita esta cara, estás considerando la rojez como un universal que puede estar igualmente presente en diversos particulares. Pero hay una instancia de propiedad que necesita esta cara particular; si esta cara no existiese, este caso de rojez no existiría." Tal objeción presupone que además de la cara y de la rojez, hay algo llamado una instancia de rojez que es particular como la cara y que, sin embargo, es una propiedad más que una substancia.⁴ Niego que haya cualquier *item* así; el único sentido que puedo darle a "instancia de rojez" es el de "cosa roja" y, entonces, la instancia de rojez no depende de la cara porque es una cara.

3. ¿Qué hay con la idea original de las substancias como sujetos de predicación? ¿Se olvidaron de ella los filósofos del siglo XVII? Descartes probablemente no lo hizo y Leibniz y Spinoza ciertamente no lo hicieron. En efecto, Leibniz usa esa idea como una base para argüir que las cosas físicas ordinarias no son substancias; él no habla acerca de que sean causalmente vulnerables con respecto a cosas fuera de ellas, sino más bien, acerca de que no sean "simples" y mantiene que eso las descalifica para considerarlas, conforme a los patrones más estrictos y serios, como sujetos de predicación. Explicaré esto.

Considérese si un ejército es una substancia. Lo que lo hace ser un ejército —su "esencia" como dice Leibniz— es el hecho de que un conjunto de hombres está interrelacionado de cierta forma. Leibniz sostiene que todo lo que hay en un ejército son las relaciones entre los hombres, de tal manera que toda la verdad acerca de él podría expresarse en esta forma: $F(a_1, a_2, \dots, a_n)$ en la que cada a_i se refiere a un soldado y no hay ninguna referencia substantiva al ejército: "Lo que constituye la esencia de una entidad por agregación es sólo un estado de ser de sus entidades constitutivas; por ejemplo, lo que constituye la esencia de un ejército es sólo un estado de ser de los hombres constituyentes."⁵ De manera muy general, la tesis es que la realidad de cualquier colección o agregado consiste en que sus partes se encuentran interrelacionadas de cierta forma; por proximidad espacial, cadenas de comando o lo que sea, dependiendo del tipo de agregado. A partir de esto, Leibniz quiere que ningún agregado es una substancia.

Leibniz se ve a sí mismo trabajando con el concepto de substancia como aquello que no es predicable de ninguna otra cosa, y extrayendo

⁴ Para un tratamiento valioso de este y de otros asuntos véase el libro de Kenneth C. Clatterbaugh, *Leibniz's Doctrine of Individual Accidents*, *Studia Leibniana*, Sonderheft 4 (1973).

⁵ H. T. Mason (comp.), *The Leibniz-Arnault Correspondance* (Manchester, 1967), página 121.

del mismo una implicación que anteriormente no se había considerado. Cuando Arnauld lo acusa de reemplazar, a sabiendas, la definición aristotélica de "substancia" como "aquello que no es modalidad o estado" por una definición suya recién inventada, a saber, "aquello que tiene una unidad verdadera",⁶ Leibniz replica que un agregado es un "estado de ser" de sus constituyentes implicando, con eso, que su definición se sigue de la de Aristóteles en vez de sustituirla.

Eso parece estar equivocado. El ejército mismo no es predicable de los soldados; no podemos identificar *lo* con las relaciones entre ellos, pues esas relaciones no pueden armarse, desplegarse, desbandarse y demás. El Aristóteles de las *Categorías* probablemente no habría negado que un ejército fuese una substancia, al menos no por la razón de Leibniz. (Debido a que un ejército es sumamente orgánico, con la materia fluyendo a través de él a medida que los reclutas se asimilan y se eliminan las bajas, ésta es una buena substancia conforme al modelo de la *Metafísica*.) Sin embargo, Leibniz tiene un punto a su favor. Aun si un ejército no es de modo literal una propiedad o una relación, es algo que puede manejarse en forma predicativa; puede tratársele exhaustivamente sin hacer ninguna referencia substantiva a *él* y ello tiene mucho de común con algo tan claramente no substantivo como los sonrojos, las redondeces y los heroísmos. El que un sonrojo exista es porque una cara está ligeramente roja, el que un ejército exista es que algunos soldados están relacionados mediante cadenas de mando.

Luego, Leibniz infiere que nada que tenga partes espaciales es una substancia. Cree que cualquier cosa con partes es, tan sólo, un agregado o colección unida de manera más o menos estrecha, sin que las diferencias en la estrechez de la unión tengan alguna importancia metafísica. Un diamante se encuentra a la par de un rebaño de ovejas; lo que sucede es que para dispersar el diamante hay que actuar con mayor fuerza.

Añádase a eso la tesis, entonces ampliamente difundida, de que cualquier cosa extensa tiene partes extensas que pueden separarse y se llega a la conclusión de que ninguna cosa extensa puede ser una substancia. Este argumento a favor de la conclusión, hasta donde sé, pudo haber estado acompañado en el pensamiento de Leibniz por uno diferente, a saber: cualquier cosa que tenga partes puede destruirse desparramándola y así, no llega a ser una substancia porque no es causalmente auto-suficiente.

4. No estaría acorde con Leibniz, tras haber concluido que las cosas físicas no son estrictamente substancias, decidir que son substancias de manera no estricta y dejar las cosas allí. Él sostiene que la realidad debe estar compuesta de substancias, así rigurosamente denominadas; así que tiene un problema acerca de cómo hacer que el concepto de substancia sea pertinente en el mundo de cosas extensas. Él niega que las últimas estén compuestas de partes extensas; el tamaño de una cosa extensa viene a ser la suma de los tamaños de sus partes que no traslapan, como

⁶ *Ibid.*, p. 107.

dice Leibniz, y si ninguna de ellas tiene tamaño alguno, entonces tampoco lo tiene la totalidad.

Por tanto, se niega a aplicar el concepto de substancia al mundo extenso en manera alguna. Pero no está desterrando ese concepto de su explicación de la realidad básica; más bien, él está ¡desterrando el mundo extenso de ella! Conforme a Leibniz, el mundo espacial no es real en última instancia; hay una realidad no espacial subyacente que se presenta ante nosotros bajo una apariencia espacial.

Leibniz pensó que ésta era una propuesta filosófica provocativa y enriquecedora. Dice que al poner las cosas correctas acerca de las "unidades reales" que subyacen a los agregados, uno es transportado a un mundo nuevo, el mundo no de las apariencias sino de la realidad fundamental.⁷ Creo que la propuesta fue infortunada. Hace un contraste pobre con la búsqueda de Spinoza de una metafísica que dé un sentido no apologetico del mundo dado.

5. ¿Cómo podría Leibniz haber evitado esta calamitosa conclusión de que el mundo extenso no es real? Podría haber postulado que hay *átomos*, esto es, cosas extensas que no podrían partirse mediante ningún proceso natural. Tales átomos podrían pasar la prueba para ser substancias de autosuficiencia causal, puesto que podrían ser invulnerables a cualesquier fuerzas externas. Sin embargo, sospecho que Leibniz aun los consideraría como que aún fallaban en las otras pruebas, sosteniendo que incluso un átomo que no se puede partir es aun un agregado, aunque sea uno cuyas partes están estrechamente ligadas. Sin embargo, él no habría tolerado ni por un momento, como tampoco lo habrían hecho ni Descartes ni Spinoza, la idea de que el mundo extenso está compuesto de átomos.

La otra salida posible es decir que la realidad no consiste, de manera alguna, en cosas últimas, y que el concepto de una *substancia* debería darle paso al de *substancia*. Conforme a esta propuesta en lugar de tener substancias individuales, sólo tendríamos substancia, materia, el material del universo. Esto es pasar de "substancia" como un término de contar a "substancia" como un término de masa, siendo la diferencia similar a la que se da entre "piedra(s)" y "puré".⁸ Ésta es una metafísica posible: las cosas externas son reales y, en principio, son divisibles en cosas aún más pequeñas, pero no hay que preocuparse acerca de "dónde acabará todo esto". No acabará, así como tampoco acabará la serie de fracciones $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, ..., pero siempre estaremos tratando con cantidades cada vez más pequeñas de material.

6. El uso que hace Spinoza del término "substancia" está marcado con todos los rasgos que he estado analizando. La *Ética* está profundamente comprometida con la tesis de que cualquier cosa que no sea la substancia única, es adjetival con respecto a aquélla, es una propiedad, esta-

⁷ *New Essays*, p. 378.

⁸ Para una introducción útil véase W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960; hay traducción al español), §§ 19-20.

do o "modo" (éste es el término favorito de Spinoza aquí) de ella. En su momento se presentará la evidencia en apoyo de esto.

La noción de una substancia como lógica o conceptualmente independiente es prominente de manera mucho más explícita. En efecto, la definición que da Spinoza de *substancia* dice, primariamente, que una substancia es algo "concebido a través de sí mismo", lo que él explica como queriendo decir que "su concepto no tiene que formarse a partir del concepto de algo distinto" (1d3). Aunque "concebir" suena a psicológico, "concepto" puede ser lógico y no hay ninguna duda de que aquí la substancia se está definiendo en términos de algún tipo de independencia o autosuficiencia lógica.

Un poco después, Spinoza ofrece dos argumentos que van de 1d3 hasta la conclusión en que "una substancia no la puede producir nada distinto" (1p6c). Ninguno de ellos parece ser una atracción hacia el racionalismo causal, pero más adelante sostendré que en este tramo de la *Ética*, los argumentos de Spinoza no apuntan con precisión a la estructura de su pensamiento. Empero, cualquiera que sea la ruta de Spinoza, la autosuficiencia causal es, claramente, parte de su concepto de substancia y él parece considerar eso como implicando no sólo que una sustancia no puede ser creada o aniquilada sino que ninguna otra cosa puede actuar sobre ella en manera alguna.

En su momento veremos que Spinoza también relaciona la substancialidad con el no tener partes; mucho le preocupa insistir en señalar que Dios, la substancia única, no tiene partes, creyendo aparentemente que la substancialidad requiere esto. No es claro si esto es porque cree que las cosas con partes deben ser causalmente vulnerables o porque cree, con Leibniz, que tales cosas son adjetivales con respecto a sus partes.

O sea que aquí lo tenemos: en Spinoza encontramos una razón que Leibniz ciertamente tiene para negar que los palos y las piedras son substancias, a saber, que son agregados y Spinoza tiene otra razón que también puede tener peso con Leibniz, a saber, los objetos físicos de tamaño medio no son causalmente suficientes de suyo, puesto que pueden ser creados por reunión y aniquilados por dispersión, bajo la influencia de cosas fuera de ellos. Leibniz concluye que tales cosas son muy grandes para ser substancias simplemente puesto que tienen tamaño, mientras que Spinoza cree que son muy pequeñas porque su tamaño es finito. Objeción: "Si una piedra no puede ser una substancia porque tiene partes ¿cómo puede algo mayor, que de alguna manera incluye la piedra, dejar de tener partes?" Presentaré, en § 21, la respuesta que a esto le da Spinoza.

§ 16. LOS ATRIBUTOS EN SPINOZA

1. Hemos visto que, conforme a su definición de substancia, Spinoza considera las substancias como *cosas*; tienen esa independencia lógica que se supone que pertenece a lo que yace del lado de las cosas en la división cosa/propiedad. En contraste con esto, los modos son *propiedades* de las cosas: "Por modo entiendo los estados de una substan-

cia" (d5), a lo que Spinoza añade que un modo está "en alguna otra cosa" y "se concibe por medio de" esa otra cosa. Esto pretende poner los modos del lado de las propiedades de la división: los modos están en o son de otros *items* y dependen conceptualmente de ellos, como se supone que un rubor depende de la cara que lo tiene.

Pero no todo *item* predicable es un modo. Las propiedades absolutamente básicas e irreducibles —las que corresponden a las categorías en la metafísica dualista— se denominan "atributos". Para Spinoza, un atributo es una *manera básica de ser* —una propiedad que se extiende a lo largo de todo lo que está de un lado de la división dualista y de nada de lo que se encuentra al otro lado. Se sigue que, dejando fuera los conceptos transcategoricos especiales, no hay ninguna conexión lógica entre un atributo y otro, como Spinoza mismo lo dice: "Cada atributo... debe concebirse sólo por sí mismo" (p10). Yo sospecho del argumento que da en apoyo de esto y prefiero considerar que se sigue directamente de su intención de usar el término "atributo" para querer decir algo como "forma de ser básica e irreducible", "propiedad de mayor generalidad" o algo parecido.

2. Esa intención se expresa, aun cuando no con claridad ideal, en su definición de *atributo* (1d4). Dejando de lado una complejidad que en breve recogeremos, supongamos que 1d4 dice que un atributo es la (o una) esencia de una substancia.

Eso nos obliga a considerar el término "esencia". Spinoza lo usa libremente a partir del d1 en adelante, ¡no solamente en 2d2 él condesciende a definirlo! La definición se formula de manera pobre, pero es claro lo que Spinoza quiere que diga: la esencia de x es esa propiedad que x debe poseer y que no puede poseer ninguna otra cosa; es una condición cualitativa necesaria y suficiente para que algo sea x. (El *definiens* de Spinoza, en el que se omiten "propiedad" y "cualitativo", implica que la esencia de x es x, así es que "la esencia de" no significa nada.)

No creo que "esencia" signifique "condición necesaria y suficiente" en d4. Si Spinoza estuviese definiendo "atributo" de tal manera que asegurara que si x tiene el atributo A entonces ninguna otra cosa puede tener A, él no habría necesitado un argumento intrincado, posterior, en apoyo de la conclusión de que no hay dos substancias que puedan compartir un atributo (p5d). Quizás la noción de una condición necesaria está presente en d4, pues parece inevitable que si x es *básicamente* un F entonces no podría haber sido un no-F; v. gr., un diamante no podría haber sido un temor; un dolor de cabeza, no podría haber sido un número. Pero creo que habría sido mejor si Spinoza hubiese dejado la palabra "esencia" totalmente fuera de su definición de *atributo*, definiendo el término directamente mediante la noción de una forma de ser básica, lógicamente irreducible y no analizable.

Esa es la noción que Descartes capta cuando dice que "siempre hay una propiedad principal de la substancia que constituye su naturaleza y esencia y de la que todas las otras dependen".⁹ Aquí, como en el d4

⁹ *Principios*, I, p. 53.

de Spinoza, se usa el término "esencia" sin que lleve ningún significado considerado con seriedad. En cada caso, el peso recae sobre la noción de una forma básica de ser. Incidentalmente, Spinoza no diría "una propiedad principal" puesto que cree que una sola substancia puede tener más de un atributo. Así que es mejor leer d4 como hablando de un atributo como "una esencia" de la substancia, más bien que de "la esencia"; el latín nos deja libres de elegir.

3. Ahora consideremos la complejidad que había dejado de lado: en d4 Spinoza no dice que un atributo *es* una esencia de una substancia sino, más bien, es lo que un intelecto percibe "como constituyendo una esencia de una substancia". Éste es uno de los pasajes más enigmáticos de la *Ética*. Parece que define uno de los conceptos metafísicos básicos de Spinoza en términos epistémicos, esto es, en términos de pensamiento; eso significa que uno de los atributos tiene un lugar especial en la definición de "atributo", lo que introduce un desequilibrio en el sistema de Spinoza que él no menciona, que no podría explicar y que no debería haber tolerado.

Hay otro problema con esta definición. ¿Implica formalmente que un atributo de *x* es una esencia de *x*? Aparentemente no; sólo se nos dice que un atributo de *x* se percibe como una esencia de *x*, lo que deja lugar para una mala percepción. Pero, para decirlo suave, es extraño definir "atributo" en términos de cómo un atributo parece relacionarse con su substancia más bien que en términos de cómo se relaciona. Si, por otra parte, la definición dice que un atributo es una esencia de su substancia, entonces debemos impedir que nos cause problemas la noción de lo "que percibe un intelecto". Así que hemos de tomar la definición como diciendo que un atributo es lo que percibiría un intelecto infalible y omnisciente como una esencia de una substancia. Esto es similar a definir *triángulo* como lo que percibiría un intelecto infalible y omnisciente como una figura plana, cerrada, acotada por tres líneas rectas. ¿Por qué habría de apelar Spinoza a tal circunloquio?

4. Algún auxilio para escapar de este laberinto lo proporciona la explicación que da Spinoza de "atributo" en la Carta 9, que antecede, por muchos años, la conclusión de la *Ética*: "Entiendo lo mismo por atributo [que lo que entiendo por substancia] excepto que se le denomina atributo con respecto al intelecto, que atribuye una naturaleza tal y cual a la substancia" (IV/46/3). La clave para entender esto es el hecho de que, con frecuencia, Spinoza usa un lenguaje psicológico para expresar propuestas lógicas o conceptuales (§ 14). Creo que aquí está diciendo que la substancia difiere del atributo sólo por la diferencia entre una presentación substantival y una adjetival exactamente del mismo contenido. Si buscamos de qué modo difiere *eso que es extenso* (substancia) de *extensión* (atributo), encontramos que consiste tan sólo en la noción de *aquello que tiene*... extensión, pensamiento o lo que sea y Spinoza cree que eso no añade nada al contenido conceptual de *extensión*, sino que tan sólo señala algo acerca de cómo está estructurado lógicamente el contenido. Como yo lo hice en § 12.7, él está recha-

zando la tesis de que un portador de propiedades es un *item* cuya naturaleza lo califica para tener propiedades, a favor de la tesis de que la noción de un portador de propiedades, de una cosa que..., es un trozo de aparato formal, algo que organiza el contenido conceptual sin añadirle nada.

Conforme a esta tesis, hay una vaciedad acerca de la diferencia entre substancia y atributo. Pero no en la diferencia entre cosa y propiedad en general, v. gr., la diferencia entre el monte Robson y su color. Mucho podemos decir acerca de *la cosa que tiene* el color, es una montaña con cierta figura, tamaño, consistencia y demás. Una vez más, con cualquiera de esas propiedades podemos contrastar la propiedad con la cosa que la tiene y, creo, Spinoza ve esto como un paso en una jornada en la cual siempre tendremos cada vez más propiedades detrás de nosotros y, así, frente a nosotros tendremos conceptos cada vez más vacíos de "la cosa que..." Al final, el viaje nos lleva al punto en el que nuestra "cosa que..." es tan sólo una región del espacio; en el capítulo IV mostraré que Spinoza considera que básicamente una montaña es una región del espacio con ciertos rasgos especiales. Ahora bien, podemos identificar la región sólo por su tamaño, figura y localización y no puede darse ninguna respuesta con contenido a la pregunta "¿qué cosa tiene tamaño, figura y localización?" La diferencia entre tamaño-figura-localización (o *extensión* para abreviar) y la cosa que tiene esas propiedades (esto es, la *substancia extensa*) no es de contenido sino sólo de forma lógica. No es que Spinoza adujese jamás un ejemplo tal como una montaña, puesto que él no cree que pueda ser una substancia real cualquier cosa meramente finita. Para él, la propuesta tendría que ilustrarse mediante su único ejemplo, a saber, la totalidad del universo, pero el *item* menor puede ayudarnos a mostrar cuál es la propuesta.

Considero que eso es lo que sucede en la Carta 9. Spinoza quiere decir: "Por 'atributo' quiero decir lo mismo que quiero decir con 'substancia', excepto por una diferencia en forma lógica: usamos el concepto de substancia para pensar en lo que tiene el atributo y usamos el concepto de atributo para pensar en lo que tiene la substancia; pero, en cada caso, está el mismo contenido conceptual."

5. Pero ¿puede eso explicar d4? Supongo que, en d4, el término "intellecto" hace eco a la línea de pensamiento de la Carta 9; pero eso no explica la frase "*percibir como una esencia*" en d4. Suponiendo que "*esencia*" aquí se está usando como un apuntador genérico a la noción cartesiana de una propiedad básica irreductible, d4 parece definir un atributo como un objeto que se *percibe como básico*. Mi explicación del pasaje de la Carta 9 no hace nada por explicar eso. En § 35.3 ofreceré una explicación; la misma comprende muchas cosas que primero han de exponerse. Mientras tanto, como lo hacen la mayoría de los comentaristas, procedamos conforme al supuesto de que d4 ha establecido que, a la manera cartesiana, un atributo es realmente una propiedad básica de su substancia.

6. La línea de pensamiento que se expresa en la observación de la Carta 9 también está actuando en la *Ética*, pues aquí también encontramos que Spinoza nos recuerda que es vacío el concepto de una "cosa que..." y, así, que hay sólo una diferencia de forma lógica y no de contenido entre substancia y atributo. Ocasionalmente, quizás incluso en la Carta 9, él lleva esto muy lejos dando a entender que los atributos son substancias. Ciertamente, uno puede argüir a partir de promesas spinocianas que los atributos son substancias: si la substancia x tiene el atributo A , entonces A es la esencia de x (d4); si A es la esencia de x , entonces x se concibe mediante A (2d2); una substancia se concibe sólo mediante ella misma (d3) y, así, si la substancia x tiene el atributo A , entonces $x = A$.¹⁰ Mi mayor duda acerca de esto surge del supuesto de que "esencia" significa lo mismo en d4 como en 2d2. De cualquier manera, algo debe estar equivocado en esto; Spinoza sostiene claramente que hay al menos dos atributos y sólo una substancia.

Sin embargo, Spinoza sin duda habla en ocasiones como si él no distinguiese las substancias de los atributos; usa la frase "las substancias, o lo que es lo mismo (por d4) sus atributos" (p4d) y hace ciertas atribuciones a "Dios o a todos los atributos de Dios" (p19,20c2).

Uno o dos estudiosos han intentado adecuar esto con sólo una substancia y al menos dos atributos, suponiendo que Spinoza estaba usando una noción de "identidad relativa" que Locke empleó y que actualmente favorecen unos cuantos filósofos. Armado con ello, se supone que Spinoza establece que el pensamiento y la extensión son substancias y atributos, pero aun cuando son la misma substancia son atributos distintos. Lo cual hace que la cuenta salga correcta ¡pero a qué precio! No hay ninguna evidencia independiente de que Spinoza mantuviese la tesis nada verosímil de la identidad relativa y los ejemplos que recientemente se han presentado para apoyarla —v. gr. Este es el mismo trozo de vidrio que estaba sobre la mesa la semana pasada, pero no es el mismo florero— no puede hacerse que sean pertinentes para las substancias y atributos spinocianos.

Más promisoría es la tesis de Curley, según la cual Spinoza "identifica la substancia... con la totalidad de sus atributos",¹¹ lo que parece que confirma la definición de "Dios" como "una substancia que consta de una infinitud de atributos" (d6). Pero no sabemos, exactamente, qué quiere decir Spinoza con "constar" y esta interpretación, a lo más, es algo temporal. Curley desea hacerles justicia a los pasajes en los que se trata a los atributos como cosiformes (hay otro de ellos en p14c2), al mismo tiempo de mantener correcta la cuenta de substancias y atributos, y así supone que para Spinoza una substancia "consta de" los diversos elementos cosiformes que son atributos. Pero el único sentido que podemos darle a esto consiste en tratar la substancia como un agregado, una colección con miembros o un complejo con partes y Curley no le atribuiría a Spinoza ninguna tesis semejante de la substancia. Así que lo que ofrece no es una interpretación completa; usa algo de lenguaje

¹⁰ Así lo tiene el artículo de Charles Jarrett, "The Logical Structure of Spinoza's Ethics", pp. 21-23.

¹¹ Curley, *Spinoza's Metaphysics*, p. 16.

ordinario, no permite que le entendamos de la manera ordinaria y, sin embargo, tampoco proporciona una comprensión no ordinaria. Creo que es mejor que nos retiremos del uso que hace Spinoza del lenguaje de identidad y de "constituir" entre una substancia y un atributo, considerando que éstas son expresiones exageradas de su tesis de que la diferencia entre substancia y atributo es formal más que de contenido, en el sentido que he intentado explicar.

De cualquier manera, ni la tesis de identidad relativa, ni la propuesta de Curley ni mucho menos la extraña posición que Gueroult desea imponerle a Spinoza,¹² proporcionan ningún fundamento para la línea de pensamiento que desarrollaré en el capítulo VI, pretendiendo resolver un cúmulo de los problemas más tercos en el estudio de Spinoza; en tanto que el fundamento requerido lo proporciona mi interpretación de los tratamientos que da Spinoza a la substancia/atributo. Por tanto, cualquier éxito que tenga la línea de pensamiento del capítulo VI, apoyará indirectamente mi interpretación. No sólo mía, claro está. Ha sido la tesis común entre los estudiosos de Spinoza y sólo recientemente han estado dispuestos unos cuantos a tomar en su valor superficial las aparentes identificaciones que hace Spinoza de la substancia con el atributo.

7. Una de esas aparentes identificaciones se da en p10s. Este es un pasaje importante en el que Spinoza dice que tan sólo porque dos atributos son formas de ser básicas, distintas, no se sigue que los posean dos substancias, uno cada una. Por desgracia, lo dice, primero, en el lenguaje de identidad entre substancia y atributo, afirmando que no se sigue "que ellas *constituyan* dos substancias". Más adelante la propuesta se expresa mejor: Spinoza dice que está muy bien "atribuir" varios atributos a una substancia y habla de los atributos que "tiene" una substancia. Debido a que éste es su enunciado principal de la mayor diferencia entre su metafísica y la de Descartes, es una lástima que las aguas se enturbien por la sugerencia de que las substancias son atributos. Aún me agrada la sugerencia que en alguna ocasión hice,¹³ al expresar que nos sentiríamos a gusto con 1p10s traduciendo *constituere* por algo que no implique identidad. Los diccionarios latinos permiten esto al asociar el verbo con "fijar", "definir", "determinar" y —casi— "designar". Donagan propuso una manera rival de sacar del escolio la identidad substancia-atributo, a saber, considerando "constituir" como una elipsis de "constituir la esencia de".¹⁴ Eso realizaría la tarea, con "constituye" aun implicando identidad; pues las esencias son propiedades y así, conforme a esta lectura, no se aseveraría ninguna identidad entre el atributo y la substancia misma. Sin embargo, encuentro esto enigmático. No hay *necesidad* de suponer que el pasaje es elíptico y Donagan no ofrece evidencia alguna de que tal elipsis sea siquiera *pro-*

¹² Gueroult, vol. 1, véanse pp. 237-239. Un útil sondeo del problema acerca de la identidad substancia-atributo, aparece en el artículo de Gram, "Spinoza, Substance, and Predication". La tesis misma de Gram me parece que se acerca más a la verdad que cualquiera otra cosa en la literatura.

¹³ J. Bennett, "A Note on Descartes and Spinoza", *The Philosophical Review*, vol. 74 (1965), pp. 379-380.

¹⁴ Alan Donagan, "A Note on Spinoza, *Ethics* I.10", *ibid.*, vol. 75 (1966), pp. 380-382.

bable, v. gr., presentando otros pasajes que sean, de manera indisputable, cortes de camino. Sin embargo, el problema entre nosotros es tan sólo acerca de traducción, no de doctrina. Hagan ustedes su elección.

El abismo importante es el que separa a Donagan, y a mí mismo, de Curley. Su traducción retiene "constituye", pero él no la entiende de manera elíptica. Acorde con toda su interpretación de esta parte de la doctrina de Spinoza, cree él que "constituye" está perfectamente bien —y Spinoza lo considera una substancia como hecha, de alguna manera, con atributos cosiformes— y que es "engañosa" la sugestión de Spinoza, más adelante, según la cual "los atributos son propiedades de la substancia y distintos de ella". Nótese que aun cuando la tesis usual da a entender que ciertos pasajes son engañosos, lo mismo sucede con la tesis no usual de Curley. Él también tendría que decir que cuando un amigo de Spinoza, en la Carta 8, pasa suavemente de "constituye dos substancias" a frases acerca de cómo está constituida la *naturaleza* de una substancia y sobre los atributos que una substancia *tiene*, Spinoza debería haber corregido este malentendido en la Carta 9. Allí no figura ninguna corrección. Por el contrario, en la Carta 9 Spinoza mismo habla de "atribuir" atributos a una substancia. Es verdad que en esa carta él también parece, claramente, dar a entender que una substancia y un atributo son "una y la misma cosa". En general, la situación textual acerca de este asunto es difícil, obligándonos a tomar algunos pasajes de manera más literal que otros; el desacuerdo proviene de no saber a cuáles dar el mayor peso literal.

§ 17. NINGÚN ATRIBUTO COMPARTIDO

1. 1p5 dice que no podría haber dos substancias que compartiesen un atributo, lo que ayuda a demostrar que no podría haber dos substancias en manera alguna (1p14). En esta sección explicaré los argumentos que conducen a la tesis de "ningún atributo compartido".

Nótese que si cualquier atributo es la substancia que lo tiene, se sigue trivialmente que ningún par de substancias pueden tener ningún atributo en común. Un hecho de que Spinoza arguya de manera elaborada a favor de esta última conclusión es, así, evidencia de que él no sostiene esa forma de la tesis de que los atributos son substancias. Pero no es evidencia en contra de la tesis de Curley de que Spinoza considera que cada substancia es idéntica a la totalidad de sus atributos, pues no es trivialmente obvio y, por tanto, tendría que ofrecerse un argumento para esto, que un único atributo no pudiese pertenecer a dos totalidades semejantes.

2. Comenzamos con p4, que dice que dos cosas deben distinguirse una de otra —deben hacerse *dos*— por una diferencia o bien en sus atributos o en sus estados, esto es, o bien con respecto a las clases básicas a las que pertenecen o de alguna manera cualitativa no básica. Esa es la versión de Spinoza de la identidad de los indiscernibles. Por desgracia, su argumento oficial a favor de ella comprende la identidad de la subs-

tancia con el atributo. La versión más conservadora, no creativa de ella, que puedo entender, se presenta de la siguiente manera: si hay dos substancias, lo que las diferencia debe encontrarse i) meramente en las substancias mismas, ii) en sus atributos o iii) en sus estados; pero porque las substancias son atributos, i) *se colapsa en ii)* y así, realmente las únicas alternativas son que las substancias se diferencian ii) por sus atributos o iii) por sus estados. Q.e.d.

Si lo deseáis, aceptad eso tal cual. Yo no lo haré. Prefiero considerarlo como un gesto, imperfectamente controlado, que apunta a una línea de pensamiento que depende de la posición más sutil que atribuí a Spinoza en § 16.4, la tesis de que no hay ningún contenido conceptual en "la cosa que es extensa" excepto el de "extensión" y, de manera similar, para todos los demás atributos. Eso hace plausible suponer que nada podría distinguir dos cosas que tienen todas sus cualidades en común y, así, dadas las tres posibilidades iniciales, *derribamos i)* y nos quedamos con ii) y iii), como en el argumento de Spinoza.

3. La conclusión de que dos substancias deben diferir o bien en sus atributos o en sus estados es una premisa en 1p5d, que se presenta de la siguiente manera. Dos substancias distintas deben ser disimilares con respecto o bien a sus atributos o a sus estados; así, "si los estados son puestos de lado" la diferencia debe ser con respecto a un atributo. Q.e.d. ¿Qué hace correcto "poner los estados a un lado"? Spinoza dice que puede hacer esto porque "una substancia es anterior a sus estados en naturaleza"; pero no dice lo que significa con esto o por qué esto le permite hacer de lado a los estados. Aquí tenemos la sugerencia de Gueroult acerca de esto:

Si uno intenta distinguirlos tan sólo por las diferencias en sus respectivos estados, uno no será capaz de hacerlo porque, puesto que las substancias son anteriores a sus estados (1p1), debemos hacer abstracción de estos últimos a fin de concebir las primeras, en sí mismas, conforme a su verdadera naturaleza [*selon leur vérité*].¹⁵

Eso suena muy bien y se apega al texto, ¿pero qué significa? Yo encuentro esto, como la mayor parte de las ofrendas filosóficas de Gueroult, muy vago y tenue como para ayudarme a pensar algo acerca de Spinoza. Para obtener algo que tenga aristas duras, debemos ir más a fondo y especular acerca de lo que pretende.

Yo no puedo rescatar este argumento de Spinoza. Lo más que puedo hacer por él comprende un movimiento dudoso y uno inválido. Sin embargo, sospecho que esta reconstrucción del argumento es correcta. He-la aquí.

La proposición de que "una substancia es anterior a sus estados en naturaleza" (p1) se ha derivado de la ecuación de "substancia" con "lo que es en sí mismo y se consigue por sí mismo" (d3) y de "estado" con "lo que es en alguna otra cosa por medio de la que se le consigue" (d5). Si consideramos que esto implica formalmente que cualquier esta-

¹⁵ Gueroult, vol. 1, p. 118.

do de una substancia le es accidental a ésta, esto es, que una substancia podría haber carecido de cualesquiera de sus estados reales, entonces obtenemos el siguiente argumento. Substancias distintas deben ser disimilares con respecto a unas propiedades que no pueden perder; pues si fuesen disimilares sólo con respecto a sus propiedades accidentales, podrían hacerse perfectamente similares y, así, por la identidad de los indiscernibles, hacerse idénticas. Es obviamente intolerable suponer que dos substancias pudiesen haber sido —o pudiesen hacerse— una. Así, entre dos substancias cualesquiera, debe haber una disimilitud con respecto a rasgos no accidentales, esto es, a atributos.

Como se verá en el capítulo v, no es claro que Spinoza conceda que las cosas tienen propiedades accidentales, aun cuando tampoco es claro que él no lo haga. Pero creo que lo hace en algunos lugares y que 1t5d debe ser uno de ellos. Si no es así, entonces estoy equivocado acerca de por qué se nos invita a “poner los estados a un lado”, lo que me deja sin idea alguna acerca de cómo se supone que el argumento funciona.

4. Un dato dudoso en p5d es la inferencia de que los estados de una substancia le son accidentales. En este contexto “estado” tiene que cubrir todo lo que no cubre “atributo”, esto es, todo lo que no es básico en el sentido explicado en § 16. Pero no puedo ver que Spinoza tenga ninguna razón fuerte para suponer que no hay nada que sea esencial a una substancia, esto es, aquello que ésta no pueda perder, excepto sus propiedades más básicas. Sin duda todas le son esenciales; Spinoza puede suponer, de manera razonable, que una cosa extensa, por ejemplo, no puede hacerse inextensa; pero el supuesto de que *sólo* ellas son esenciales, esto es no accidentales, necesita justificarse. Si probamos el supuesto en *datos* tales como una partícula física fundamental, claramente falla; puede ser esencial que tal partícula tenga masa *M*, sin embargo ésta no es una de sus propiedades básicas, puesto que “tener masa *M*” implica formalmente pero no es así implicado por “ser físico”. Spinoza, sin duda, rechazaría el ejemplo, aun cuando es difícil de decidir si tuviese derecho a ello en esta etapa de la *Ética*. Cuando considero este asunto en términos de ejemplos que él podría aceptar —v. gr., pensar acerca de qué propiedades de la totalidad del espacio le son esenciales y cuáles le son accidentales— me confundo. Pasemos adelante.

En el argumento que le he atribuido a Spinoza en p5d, hay una transición claramente inválida, a saber, la que va de “*x* y *y* son distintas respecto a sus propiedades accidentales” a “*x* y *y* podrían hacerse exactamente similares”. De la premisa de que (*Fx* y posiblemente *Fy*) no se sigue que posiblemente (*Fx* y *Fy*). Esa transición es un caso de la clara falacia modal de inferir de (*P* y posiblemente *Q*) que posiblemente (*P* y *Q*): para ver la invalidez considérese el caso en el que *Q* es no-*P*.¹⁴

Esto también puede ilustrarse mediante partículas físicas. La localización espacio-temporal es un rasgo accidental de una partícula, sin embargo dos partículas pueden distinguirse tan sólo por eso. Si *x* tiene la localización *L* podría haber sucedido que *y* tuviese *L*, pero entonces

¹⁴ El error modal de Spinoza se acepta en el artículo de Charlton, “Spinoza’s Monism”, en pp. 514 ss., que por otra parte es útil.

x no habría tenido L. Nuevamente Spinoza rechazaría el ejemplo, pero eso no altera el hecho de que el argumento es falaz.

5. Aun si yo estuviese equivocado acerca de p5d —ciertamente incluso si, hasta ahora, el argumento de Spinoza fuese perfectamente correcto— éste no daría más que la conclusión de que dos substancias no podrían tener todos sus atributos en común. Pero Spinoza concluye que no podrían tener ningún atributo en común y uno se pregunta cómo pudo dejar pasar tal brecha en su argumento.

No es sino en p9 donde él alude a la posibilidad de que una substancia tenga diversos atributos. Hasta entonces él está pensando en términos del concepto de una substancia de un atributo, un concepto que aparece explícitamente en p8d. Si tan sólo estuviesen en cuestión substancias de un atributo, eso cerraría la brecha en p5d; de manera análoga, si yo no comparto todos mis padres contigo, entonces no comparto ningún padre contigo. Pero ¿hemos de suponer que Spinoza veía su argumento de esa manera y se olvidó simplemente de revisarlo bajo la luz de su última tesis, según la cual las substancias pueden tener más de un atributo? Eso no es creíble, dado como la propuesta central p14d depende de combinar "Hay una substancia que tiene todo atributo" con (p5) "Dos substancias no pueden compartir ningún atributo". Ciertamente en *este* contexto Spinoza no podía simplemente olvidar que p5d suponía que ninguna substancia tiene más de un atributo!

Wallace Matson me ha señalado que el argumento podría rescatarse mediante la ayuda de cierta lectura de 1p2: "Dos substancias que tienen diferentes atributos nada tienen en común la una con la otra." Creo que esto quiere decir "Dos substancias que no tienen *ningún* atributo en común no tienen nada en común"; pero, si en lugar de eso quiere decir "Dos substancias que difieren con respecto a *cualquier* atributo nada tienen en común", entonces esto implica que no puede haber dos substancias que compartan algunos pero no todos sus atributos y eso, de manera excelente, tapanía la brecha que he señalado en 1p5d.

Puede haber una manera spinocista de cerrar la brecha. Por ejemplo, Spinoza podría ser capaz de argüir que si x sólo tiene A_1 en tanto que y tiene tanto A_1 como A_2 , no podría satisfacerse la exigencia de su racionalismo explicativo de saber por qué x no tuvo también A_2 .

El racionalismo explicativo funciona también, ciertamente, en otro argumento que Spinoza da en apoyo de p5 al final de p8s2. En él Spinoza dice que si hubiese n substancias con atributo A, para algún valor de $n > 1$, algo tendría que explicar ese hecho y Spinoza cree que ha mostrado que la explicación debe provenir del mismo A, esto es, de lo que él denomina aquí la "definición" que establece lo que A es. Pero, anteriormente, ha sostenido de manera plausible que "ninguna definición expresa ningún número cierto de individuos, puesto que la misma no expresa más que la naturaleza de la cosa definida". Y, así, él concluye que si hubiese (digamos) dos substancias cada una de las cuales tuviese el atributo A, no podría haber explicación de por qué había precisamente dos y eso sería intolerable desde el punto de vista del racionalismo explicativo. Podemos evadir la fuerza de este argumento

aceptando que hay hechos brutos. También podemos preguntarnos por qué, si el argumento es correcto para $n > 1$, no es también correcto para $n = 1$. Creo que Spinoza diría que si i) debe haber al menos una cosa con A y ii) nada puede explicar que haya más de una, esos dos hechos *sí* explican por qué hay exactamente una. Para decirlo suavemente, esto es sospechoso. No es que importe mucho; el uso principal que hace Spinoza de p5 es en un argumento que tiene otras muchas cosas equivocadas. Ahora considero lp14d.

§ 18. EL MONISMO DE SPINOZA: EL ARGUMENTO OFICIAL

1. Cuando a Spinoza se le llama un monista, se quiere decir cualquiera de las siguientes dos cosas. Una es una comparación con Descartes: enfrentados a la pregunta "¿Cuántas sustancias se necesitan para ejemplificar dos atributos?", Descartes responde "Dos" y Spinoza responde "Una". Sin embargo, de ahora en adelante usaré "monismo" para referirme, no a esa respuesta, sino, más bien, a la respuesta que da Spinoza a la pregunta "¿Cuántas sustancias hay?", a la que él dice "Una" y Descartes dice "Indefinidamente muchas". Mi tema es un monismo de Spinoza que no se contrasta con ningún dualismo que yo conozca.

En esta sección, empleando materiales ya reunidos, presentaré el argumento oficial de Spinoza en apoyo de su monismo. Es una cosa pobre y me sentiré contento de llegar a sus mejores razones en apoyo del monismo en el capítulo IV. Pero el argumento oficial debe estudiarse, porque sus partes componentes pueden afectar nuestra comprensión de la *Ética* como una totalidad.

El argumento en cuestión es p14d. Su esquema general se capta fácilmente:

Debe haber una sustancia con todo atributo posible;
No puede haber dos sustancias con un atributo en común;
∴ No puede haber más de una sustancia.

Suponiendo que no puede haber una sustancia sin atributos, la conclusión se sigue. Y yo he concluido con la tesis de "ningún atributo compartido" que es la segunda premisa. Lo que queda por entender es la aceptación que dará Spinoza a la primera premisa.

2. Su alegato especial a favor de ella se basa en p7,11 que aquí expondré conjuntamente. Reunidos configuran una versión del llamado "argumento ontológico" a favor de la existencia de Dios. Dicho brevemente: el argumento considera que es una verdad necesaria —una cuestión de la definición o concepto de Dios— que Dios tiene toda propiedad dentro de algún dominio de propiedades de las que la existencia es uno de sus miembros: el dominio puede ser de perfecciones, de clases de realidad o de lo que sea. De esto se infiere que necesariamente Dios tiene existencia, esto es, que necesariamente Dios existe.

Ahora se concede ampliamente que la existencia de un objeto con-

creto —algo diferente a un habitante del tercer reino— nunca se sigue de una definición o de una descripción de un objeto. En particular, no se puede inferir la existencia de algo a partir de la premisa de que la existencia pertenece a su esencia o a su definición. Decir que F es de la esencia de x es decir que x no podría haber existido sin tener F, lo que quiere decir que Fx en todo mundo en el que x exista.¹⁷ Ahora sea F existencia y sea x tú; tú no podrías haber existido sin tener existencia, esto es ¡tú existes en todo mundo posible en el que existes! La moraleja es que si aceptamos la existencia como una propiedad entonces pertenece a la esencia de todo. Esta es una idea central en la crítica de Kant el argumento ontológico.

Eso no muestra que no haya ningún objeto concreto que exista necesariamente. La proposición de que cierto objeto concreto existe en todo mundo posible, al ser su no existencia absolutamente imposible, no es contradictorio de suyo o carente de sentido. No debe derivarse de un error acerca de los poderes de las definiciones o acerca de que la existencia pertenezca a la esencia de la cosa; pero eso no quiere decir que no sea verdadero. Plantinga cree que una proposición así es verdadera, a saber, que debe haber un ser de excelencia máxima. Aun cuando él no considera que ésta pertenezca al "grupo de proposiciones que acepta casi cualquier hombre cuerdo", él niega que haya nada "impropio, incorrecto, irracional" en aceptarla y, así, considera correcto un argumento muy breve a favor de la existencia de un ser de excelencia máxima.¹⁸ Él apoya esto mediante algunas observaciones generales acerca de aceptar en filosofía creencias sin apoyo e incluso controvertidas, presentando la Ley de Leibniz como un ejemplo.

Yo concuerdo con Van Inwagen en que esas observaciones generales no son convincentes,¹⁹ pero yo iría más lejos y argüiría positivamente que no es razonable creer que debe haber un ser de excelencia máxima. Plantinga hace notar que si su tesis es posible entonces es verdadera. (En los sistemas de lógica modal más ampliamente usados, cualquier proposición de la forma "Necesariamente P" es verdadera si es posible.) Y esto contribuye a su sentido de tener derecho a creer en ella. Después de todo, ¿por qué hemos de abandonar su tesis de que *podría* ser verdadero que debiese haber un ser de excelencia máxima? Leibniz expresó una propuesta similar acerca de la premisa que él añadió al argumento ontológico de Descartes, a saber, que podría haber un ser que se adecuase a la definición de Descartes: "Uno tiene el derecho a suponer la posibilidad de cualquier Ser... hasta que alguien pruebe lo contrario."²⁰

Este principio acerca del peso de la prueba parece correcto. Pero si se usa con propiedad, va en contra de Leibniz y de Plantinga, no a su favor. Alguien que dice que es posible que debe haber un ser F está asercionando, básicamente, que debe haber un ser F y, con esto, está asercionando una infinitud de negaciones de posibilidad; de toda descripción

¹⁷ Aquí y más adelante, uso "F", etcétera, para representar nombres de propiedades ("rojez") y para representar predicados ("es rojo"). Esto propicia la brevedad y parece no dañar.

¹⁸ Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford, 1974), pp. 219 ss.

¹⁹ Peter van Inwagen, "Ontological Arguments", *Noûs*, vol. 4 (1977), pp. 375-395.

²⁰ *New Essays*, p. 438.

del mundo que excluya la existencia de un ser F, está diciendo que es imposible que haya un mundo tal como ése. Así que si F es la excelencia máxima, dirá que no sería posible que hubiese un mundo en el cual los únicos objetos concretos fuesen tiempo, espacio y porciones de materia. Replico que tengo derecho a suponer la posibilidad de tal mundo hasta que alguien me pruebe lo contrario y añado que no es razonable creer en la imposibilidad de tal mundo sin tener razones positivas para hacerlo.

En ese argumento es supuesto que el tema adecuado en debate es "Debe haber un F". Ciertamente, eso es equivalente a "Podría ser que hubiera un F", lo que parece caer bajo el principio de Leibniz, según el cual tenemos derecho a suponer que es posible cualquier cosa si no hay ninguna evidencia de que no lo es. Sin embargo, sostengo que ese principio es correcto sólo en su aplicación a posibilidades que no tengan conceptos modales anidados en ellas. Se aplica, pues, a "Posiblemente hay sólo espacio, tiempo y materia", pero no a "Posiblemente hay algo divino en todo el mundo posible". Confieso que no tengo ningún argumento en apoyo de mi tesis acerca del alcance del principio de Leibniz.

3. Sin embargo, aun si ningún argumento ontológico puede tener éxito, hay cosas que aprender del de Spinoza en particular.

La forma de su argumento es peculiar. Como la mayoría de los argumentos ontológicos, comienza con una definición, pero es distinto a cualquier otro en *cómo* introduce "existente" dentro del *definiens*. En efecto, algunos argumentadores ontológicos, tales como Descartes, han definido "Dios" como

Ser que es... existente y...

y otros tales como Norman Malcolm lo han definido como

Ser que es... necesariamente existente y...

en lugar de esto, Spinoza lo define como

Substancia que es...

y considera que esto basta como una prueba de la existencia de Dios, porque sostiene que "substancia" ha de definirse, en efecto, como

Algo que es... necesariamente existente y...

Veamos por qué Spinoza sostiene que la existencia necesaria es parte del concepto mismo de substancia.

Su razón surge de su tesis, la cual establece que cualquier substancia debe estar autocontenida causalmente, sin deber su existencia a ninguna otra cosa (véase § 15.6). Añádase a esto la idea racionalista explicativa de que todo tiene alguna causa —pues, de otra manera, habría algo cuya existencia no podría explicarse— y de esto sale la conclusión de

que una substancia debe ser la causa de su propia existencia. La idea de que x podría causar la existencia de x es difícil hacer que encaje con cualquier noción de causación que encontremos natural hoy en día; ¿cómo es que algo podría *empujarse* a la existencia? Sin duda una cosa podría *mantenerse* en existencia pero, en primer lugar, eso no explicaría por qué existe. David Lewis ha señalado que si hubiese influencias causales que temporalmente corriesen hacia atrás, entonces x se podría autocausar al ser una causa de una y posterior que causa la x más temprana. Pero ni siquiera esto proporciona el tipo de autocausación que Spinoza necesita —no tan sólo porque él la quiera para substancias que no son temporales de la manera requerida, sino también porque no concuerdan con las necesidades del racionalismo explicativo. Como lo dice Lewis, “¿Por qué sucedió toda la cosa? Simplemente no hay ninguna respuesta. Las partes del lazo son explicables, no lo es la totalidad.”²¹

4. Sin embargo, para el racionalista causal, la pregunta “¿Podría causar x su propia existencia?” es la pregunta “¿Podría x, lógicamente, necesitar su propia existencia?” Y una cosa lógicamente autonecesaria sería, es de presumirse, una cuya naturaleza o esencia tuviese que ser ejemplificada. Si hubiese una cosa así, la pregunta “¿Por qué existe?” podría responderse plenamente, sin hacer surgir ninguna otra pregunta por qué, sin considerar algo más allá de la cosa misma —su propia naturaleza contendría todos los materiales para la respuesta. Es esto lo que expresa Spinoza en p8s2, lo que se amplía en p11d2 (la segunda demostración de p11).

Así es como él arguye que una substancia debe existir necesariamente. En d1 ofrece como una definición de “causa de sí mismo” algo que es realmente una aseveración substantiva —a saber, que si hemos de darle sentido al concepto de lo autocausado debemos considerar que es el concepto de “tener una naturaleza que debe ser ejemplificada”. Luego se usa esto en p7d: una substancia no puede causarla ninguna otra cosa (y debe causarla algo), así que debe ser la causa de sí misma, lo que tiene que significar que su naturaleza es necesariamente ejemplificada.

No veo ninguna forma de darle un *mejor* sentido a “causa de sí misma” que igualándola con “existiendo necesariamente”; pero, como la mayoría de los filósofos hoy en día, niego que cualquier cosa sea “causa de sí misma” en este sentido, esto es, que haya cualesquier objetos no abstractos existiendo necesariamente. Al decir esto, rechazo implícitamente el racionalismo explicativo; si ningún objeto no abstracto existe necesariamente, entonces la totalidad de la realidad no existe necesariamente, en cuyo caso no hay ninguna respuesta a la pregunta acerca de por qué existe. Empero, dado que Spinoza fue un racionalista explicativo él necesitaba objetos necesariamente existentes y su racionalismo causal hizo de la frase “causa de sí misma” una etiqueta perfecta para algo con una naturaleza necesariamente ejemplificada.

De manera incidental, la ecuación que hace Spinoza de autocausación

²¹ David Lewis, “The Paradoxes of Time Travel”, *American Philosophical Quarterly*, volumen 13 (1976), pp. 145-152, en p. 149.

con existencia necesaria no es un mero cambio de lo causal a lo lógico. Él se considera que aún está usando el concepto de causa, como lo muestra el que ligue la existencia necesaria con la noción paradigmáticamente causal de *poder*. Hay un ejemplo de esto en p34 y uno vívido en p11d3. No es un buen argumento, pero su frase inicial, "Ser capaz de no existir es una falta de poder" muestra que Spinoza ve el que una cosa tenga una naturaleza que deba ser ejemplificada como el que es lo suficientemente *poderosa* como para causar su propia existencia.

5. Spinoza define "causa de sí mismo" como "aquello cuya esencia comprende la existencia o aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente" (d1). De pasada han de mencionarse dos defectos en esa definición.

Uno es el uso de la frase vacua "esencia [que] comprende existencia". Esta frase se pasa de d1 a p7 y de allí a p11d es el argumento ontológico real de Spinoza y también tiene eco en a7, que es la falsedad de que las esencias de las cosas contingentes no comprenden existencia. Pero nada de esto importa demasiado. Spinoza está operando, realmente, con la noción de una cosa cuya naturaleza debe ser ejemplificada; el hecho de que frases acerca de una cosa "cuya esencia comprenda la existencia" no expresan propiamente esa noción es tan sólo una molestia al enfrentarnos con el texto.

Hay otra molestia menor, que comienza en la cláusula de d1 "aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como *existente*", donde Spinoza debe ciertamente querer decir "aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como *ejemplificada*". La misma molestia se da en p7 y en otros lugares.

Esto ilustra una tendencia general en Spinoza a pasar por alto la diferencia entre las naturalezas y las cosas que las tienen. Supongo que, en última instancia, su racionalismo es el responsable de esto; en la medida en que un filósofo intenta manejarlo todo en términos de relaciones lógicamente estrictas, en esa medida se confinará a relaciones entre universales a costa de los particulares. La tendencia de Spinoza en esa dirección puede ayudar a explicar el que identifique, en ocasiones, los atributos con las sustancias que los tienen. Esa tendencia, ciertamente, está funcionando en un episodio sorprendente en la filosofía moral que presentará en § 69: suponiendo que si algo es bueno o malo para *mí* eso es debido a cómo se relaciona con *mi naturaleza*, Spinoza infiere que cualquier cosa que sea buena o mala para *mí* debe ser buena o mala para la gente que se me asemeja, esto es, que comparte mi naturaleza. De esta premisa él deriva una moralidad de comunidad de intereses.

6. Volvamos ahora al hilo principal. Dios, por definición, es una sustancia y, por tanto —por razones que he expuesto— Dios existe necesariamente. Pero también está incluido en la definición de "Dios" que Dios tiene todos los atributos. Unase eso con la tesis de "ningún atributo compartido" y se llega a la conclusión de que Dios es la única sustancia.

Una primera reacción, natural y propia, ante este argumento es la de quedarse atónito ante su descaro. Si uno puede probar de esta manera la existencia necesaria de una substancia de todos los atributos, ¿por qué no se puede probar la existencia de un F para cualquier valor consistente de F —atributo o estado— tan sólo definiendo algún término como queriendo decir "Substancia que es F"? Ésta es la conocida objeción *floodgates* para cualquier forma del argumento ontológico, se formuló en contra de Descartes²² y en contra de Spinoza (Carta 3 en IV/10/12). Ellos la responden de manera muy similar, diciendo que la definición que se cuestiona no presenta una "ficción" o un mero artificio conceptual sino, más bien, una "concepción clara y distinta" (Spinoza en 13/10) o una "esencia verdadera e inmutable" (Descartes), algo dado más que inventado.

¿Cuál es la diferencia? La única respuesta que puedo obtener de Spinoza es ésta: "Un ser ficticio no es más que dos términos conectados por un mero acto de voluntad, sin la guía de la razón." (*Pensamientos metafísicos* en I/263/12.) Pero esto no puede afectar la validez. La validez de un argumento depende de cuáles sean las estructuras conceptuales pertinentes, no de los métodos psicológicos que se usan para construirlas. Así, incluso si la manera que tiene Spinoza de definir "Dios" no es arbitraria, eso no cierra las puertas en contra de pruebas absurdas de existencia. Empero, la definición no es arbitraria y eso es importante. Ahora explico por qué.

§ 19. ¿HAY MÁS DE DOS ATRIBUTOS?

1. Al exponer el argumento de Spinoza a favor del monismo (p14d), le di la premisa de que Dios tiene todo atributo posible. Pero, realmente, Spinoza dice que Dios tiene "infinitos atributos". Nosotros, ordinariamente, lo interpretaríamos afirmando que eso implica formalmente que Dios tiene todos los atributos; el conjunto infinito de números > 9 no contiene todos los números. No obstante, p14d se viene abajo a menos que tenga la premisa de que no hay ningún atributo del que Dios carezca.

Este no es un disparate de Spinoza, sino una reflexión acerca de lo que para él quiere decir "infinito"; con frecuencia, considera que infinitud implica totalidad y hace esto de manera tan inmediata y abierta como para convertirlo en un hecho semántico más que en un error lógico. Por ejemplo, p16 contiene la frase "infinitas cosas... (esto es, todas las cosas que pueden caer bajo un intelecto infinito)", lo que yo considero que significa casi lo mismo que "todas las cosas lógicamente posibles". Y en p17s en 62/16 encontramos nuevamente "infinitas cosas..., es decir, todas las cosas". También hay evidencia, en la explicación que da Spinoza de su definición de "Dios" (d6) donde él iguala "atributos infinitos" con "todo lo que expresa una esencia y no comprende ninguna negación". No es una frase transparente, pero claramente comprende un cuantificador universal (*quicquid*, todo lo que) y

²² Primeras objeciones a las *Meditaciones*, en Alquié, vol. 2, p. 517. La réplica de Descartes está en la p. 535.

así se confirma que Spinoza considera que "infinito" implica formalmente "todo". Asimismo, cuando dijo "Por una parte de una substancia no puede entenderse más que una substancia finita" (p13cs) está diciendo que lo incompleto implica formalmente la finitud y, así, por contraposición, infinitud implica formalmente totalidad. Y luego tenemos 2p3d que incluye, en forma dispersa esto: "... he de pensar infinitas cosas o (lo que es lo mismo) puede formar la idea de todas las cosas".²³

Hace tres siglos no había obstáculos bien entendidos para usar "infinito" de esa manera. Spinoza probablemente negaría que hubiese infinitamente muchos números > 9 , porque él pensaba *i)* que hay más números > 7 que los que hay > 9 (véase Carta 81) y *ii)* que no puede haber un número infinito mayor que otro (véase p15s en 57/36). La revolución matemática en el siglo XIX, dirigida por Cantor, implica que *i)* es falso y que hay exactamente tantos números > 9 , como los hay > 7 ; existe una teoría matemática correcta que incluye este teorema, en tanto que Spinoza y sus contemporáneos no tenían ninguna teoría rival sino sólo embrollos y confusiones. El embrollo particular que he señalado podría explicar por qué Spinoza pensó que infinitud comprendía totalidad; si no lo hiciese —podría haber sostenido— una infinitud podría sobrepasarse, lo cual es absurdo. Realmente no es absurdo, pero las razones a favor de eso se encuentran muy alejadas de mi camino actual.

Nadie duda que Spinoza consideró que infinitud implicaba formalmente totalidad. Ofrezco ahora una segunda tesis que, aun cuando no es originalmente mía es más discutible.

2. Ello es que Spinoza usó "infinito" como un sinónimo virtual de "todo"; consideró que "Dios tiene infinitos atributos" implicaba formalmente no sólo que "Dios tiene todos los atributos" sino que era equivalente a éstos. Cada uno de los pasajes citados en los que se liga la infinitud con la totalidad tomados literalmente, implican una equivalencia y, con frecuencia, comenzando tan pronto como d2, Spinoza muestra que, para él el concepto del infinito es el concepto de lo ilimitado, lo no-interrumpido, lo que no "comprende ninguna negación" (d6, explicación; véase también p8s1). Aun cuando ésta es una idea vaga (los pensamientos de Spinoza en esta área no son sino vagos), apunta a un concepto de infinitud que es sólo una versión elevada del concepto de totalidad, el todo, nada omitido.

Si eso es correcto, entonces, cuando Spinoza dice que Dios tiene infinitos atributos, sólo quiere decir que Dios existe en toda forma básica posible. Esto no implica formalmente que Dios exista de otra manera que como extenso y como pensante, esto es, que hay más de dos atributos.

De conformidad con esa lectura de "atributos infinitos" es menos arbitraria la definición que da Spinoza de "Dios", porque se encuentra mejor apoyada por la doctrina teológica que él estaba intentando aprehen-

²³ Para mayor evidencia véase el artículo de Kline, "On the Infinity of Spinoza's Attributes".

der. Había una fuerte tradición que hacía de Dios el *ens realissimum*, la entidad con la mayor realidad posible y Spinoza sugiere que él tiene eso en cuenta cuando se detiene a decir en 1p9 —que no se menciona en ningún lugar en la *Ética*— que cuanto más real sea una cosa más atributos tiene. Esto nos permite pasar de una explicitación tradicional de Dios —sin apelar al d6 de Spinoza— a la conclusión de que Dios tiene todo atributo, esto es, existe en toda forma básica en la que algo puede existir. Pero nada se da a entender acerca de cuántas formas básicas hay. El concepto del *ens realissimum*, comprende totalidad o supremacía pero no cardinalidad.

Spinoza nunca habría construido un concepto dentro de su edificio o, al menos, no uno que llevase tanto peso como el que lleva d6, tan sólo porque recoge algo de la tradición.²⁴ Tiene una razón filosófica para sostener que toda forma básica de ser debe ejemplificarse en el mundo real; el núcleo de esto se halla en la segunda mitad de p11d2 y va de la siguiente manera. Supóngase que el atributo A no está ejemplificado y pregúntese luego: ¿Por qué no lo está? Ninguna explicación podría venir de los atributos que el universo tiene, porque está excluido el flujo explicativo entre atributos —esto es lo que los hace básicos. Y si la explicación se encuentra en A mismo, eso querría decir que A, por sí mismo, era la razón suficiente de por qué nada ejemplifica A; pero eso sólo podría querer decir que A es inherentemente imposible y, por tanto, no es, después de todo, un atributo ya que un atributo es una forma básica en que las cosas *podrían* ser.

Así, hay dos presiones fuertes sobre Spinoza, una tradicional y otra teórica, para decir que todo atributo está ejemplificado.²⁵ Pero no tiene ninguna para afirmar que más de dos atributos están ejemplificados, y no hay nada estructural —ningún giro de argumento o matices doctrinales— en ningún lugar de la *Ética* que refleje la tesis de que hay otros atributos. Añádanse esos hechos a la evidencia textual de que Spinoza iguala "infinito" con "todo (posible)" y se consigue una base para interpretar que la *Ética* no contiene la doctrina de que hay más de dos atributos.

3. Yo no digo que Spinoza pensó que sólo había dos atributos. Él se refiere a "el atributo de la extensión, el atributo del pensamiento o cualquier otro atributo" (2p7s en 90/14) —una frase que difícilmente podría usar alguien que estuviese seguro de que sólo hay dos. También, en las Cartas 63 y 65, en las que se le pide que explique por qué si hay más atributos no sabemos nada acerca de ellos, su respuesta toma la pregunta en serio, concediendo que tiene algo que explicar. Empero, en sus dos respuestas, sólo una cláusula realmente implica formalmente que hay otros atributos; descubrirla se deja como un ejercicio bastante difícil para el lector. Aparte de esa cláusula, la carta da

²⁴ La tradición ha negado, en general, que Dios sea extenso, en tanto que la versión de Spinoza afirma esto. Pero, en el capítulo IV, mostraré que éste es un desacuerdo acerca de la extensión más bien que acerca de Dios.

²⁵ Por no decir, sin embargo, que la substancia tradicional los ejemplifica a todos. Eso debe esperar el establecimiento del monismo de substancia.

a entender, sugiere y presupone que hay más de dos atributos pero no llega a decir que los hay.

El intento de Spinoza por explicar nuestra ignorancia de un tercer atributo es profundamente insatisfactorio. El problema no es encontrar algo qué decir, sino encontrar algo consistente con la metafísica y la gnoseología que se presentan en la *Ética*. Sin esa restricción él recaería en el tipo de cosa que encontramos en el sospechoso *Tratado breve* en I/17/45 que dice que nosotros estamos en la misma línea que los otros atributos pero tenemos una mala conexión: "Son los atributos infinitos mismos los que nos dicen que son, sin decirnos, no obstante, qué son." Pero el Spinoza maduro, con su *Ética* casi concluida, no puede decir cosas como ésa. Él tiene ahora una metafísica básica que implica que si hay un tercer atributo A_3 , entonces mi mente tiene cierta relación R con un *item* que cae bajo A_3 y su gnoseología implica que mi conocimiento del mundo extenso lo explica plenamente el hecho de que mi mente tiene R con cierta cosa extensa, a saber, mi cuerpo. Reúne estas cosas y llega a la conclusión de que si A_3 existe yo sé algo acerca de él. En las dos últimas cartas él intenta evitar esta conclusión mediante un recurso que es tan absurdo, *ad hoc* y falto de explicación que ni siquiera podemos estar seguros de que se trate de una retractación de la metafísica o de la gnoseología. No entraré en los detalles de esto. Que las Cartas 64 y 66 simplemente no funcionarán le será claro a quienquiera que lea con cuidado las Partes 1 y 2 de la *Ética* o mis capítulos III-VIII. A propósito, fue en una nota a estas cartas donde Wolf sugirió por primera vez que el uso que hace Spinoza de los "atributos infinitos" no lo compromete a que haya más de dos.

4. La situación con respecto a la proposición de que hay más de dos atributos es ésta: Spinoza no se encontraba bajo ninguna presión de aseverarla, nada en la *Ética* se refiere a ella de manera incuestionable,

Ésas son cuatro razones para leer la *Ética* como congruente con una ninguna parte de las estructuras de la obra la refleja y si se añadiese a la *Ética* y se desarrollase plenamente, esto le crearía un problema imposible a la gnoseología de Spinoza.

Esas son cuatro razones para leer la *Ética* como congruente con un dualismo de atributos. ¿Hemos de leerla como si implicase formalmente el dualismo? Las razones no funcionan tan bien en apoyo de esto, aun cuando la cuarta sigue siendo poderosa; la dificultad de explicar nuestra ignorancia de otros atributos es una razón positiva para negar que haya otros. Spinoza podría haber argüido a favor del dualismo de la siguiente manera: "El universo debe existir en toda forma básica posible, de las que las únicas dos que conocemos son pensamiento y extensión. Mis tesis acerca de lo que somos y acerca de lo que es el conocimiento, hacen que parezca imposible que pueda haber atributos que nosotros no conocemos. Así, probablemente, el pensamiento y la extensión son las únicas formas básicas posibles del ser, aun cuando no puedo ver por qué esto deba ser así y no pueda hacerse que parezca evidente de suyo." No obstante, la modestia y la precaución eran extra-

ñas al temperamento de Spinoza. Él no dijo nada como esto y, probablemente, no pensó nada semejante.

No tengo ninguna idea de lo que realmente pensó Spinoza acerca de cuántos atributos hay. Mi aseveración central no es sobre su mente sino acerca del texto. Esta es que si consideramos que "atributos infinitos" implica "más de dos atributos", entonces esa implicación extra puede pasarse por alto porque en la *Ética* es ociosa.

IV SUBSTANCIA EXTENSA

§ 20. LA NECESIDAD DE SUBSTANCIAS SIN PARTES

1. EL ARGUMENTO oficial de Spinoza en apoyo del monismo de substancia, al que le he dedicado el capítulo III, no es convincente. Si a su premisa de que algo tiene todos los atributos posibles ha de dársele un fundamento decente, éste tendrá que venir no de la tradición teológica ni de las definiciones de "Dios" y de "substancia" sino más bien de un llamado abierto al racionalismo explicativo; no podría haber ninguna explicación de que un atributo no estuviese ejemplificado. Y ni siquiera eso podrá rescatar la aseveración de que los atributos están ejemplificados por una substancia única. También debemos invocar el racionalismo explicativo para cubrir el abismo entre "Dos substancias no podrían compartir todos sus atributos" y "Dos substancias no podrían compartir ningún atributo" y Spinoza ni siquiera ha dado buenos argumentos en apoyo de la primera de éstas, porque no ha mostrado que dos substancias no puedan diferenciarse tan sólo por sus estados accidentales, ni ha mostrado que es accidental cualquier cosa que no sea un atributo.

Si no hubiese más que decir a favor del monismo que todo eso, difícilmente merecería nuestra atención directa. Pero dudo si p14d representa o bien la ruta de Spinoza hacia el monismo o su razón para quedarse con él. De cualquier manera, tiene mejores bases para sostener que hay sólo una substancia. Éstas pueden extraerse de la *Ética*, pero Spinoza no las muestra como un argumento, presumiblemente porque no pudo ver cómo configurarlas en una forma demostrativa.

Las mejores razones apoyan primero la tesis de que hay sólo una substancia extensa y luego la otra conjetura de que la substancia extensa es también pensante. Al acreditar a Spinoza con esta línea de pensamiento, estoy sugiriendo que su pensamiento metafísico se fundaba en el mundo físico y hay mucha certeza de que eso era así. Cuando pase a ocuparme de la mente, en los capítulos VI y VII, se verá con toda evidencia que, para él, el cuerpo es el que lleva la batuta.

Objeción: "Aun si hay sólo una substancia extensa y es pensante, eso no implica el monismo, pues podría haber otras substancias pensantes que no fuesen extensas." Bien, en el capítulo VI veremos que Spinoza tiene un argumento para sostener que la tesis "La única substancia extensa es pensante" cubre toda posibilidad de orden mental que esté de cualquier manera relacionada con algo físico. Así que si hay algún hueco en su argumento, éste se refiere a las substancias pensantes que no están relacionadas, en manera alguna, con lo físico —v. gr., las mentes que no están encarnadas y que no se manifiestan físicamente y demás. Supongo que Spinoza consideraría la imposibilidad de una mente desencarnada como demasiado profunda y demasiado cierta para ser demostrable.

2. Para captar su mejor razón al sostener que sólo hay una substancia extensa (que es mi meta en este capítulo), primero debemos entender lo que conduce a su tesis de que las substancias no pueden tener partes y lo que se sigue de ella (mi meta en esta sección).

Ninguna substancia "puede dividirse", dice Spinoza en p12, interpretando esto como que ninguna substancia "consta de partes" (p15s en 57/25). Aun cuando p12 no se usa en demostraciones posteriores, se menciona tres veces en p15s, que es la presentación más plena que hace Spinoza de su metafísica del mundo extenso. En p12d arguye mediante un dilema: una substancia podría no tener partes que fuesen substancias o partes que no fuesen substancias y, así, no podría tener partes. La segunda mitad de esto es claro. Spinoza cree que si una substancia fuese divisible en no substancias, tal división sería una aniquilación, un sacar fuera de la existencia; al principio habría un sujeto último de predicación, en tanto que al final no habría ninguno. Y eso lo excluye lp7, que no permite que ninguna substancia sea destructible.

¿Qué hay con que una substancia tenga partes que sean substancias? Spinoza razonablemente no considera que eso sea una aniquilación total y, por tanto, cree que necesita un argumento adicional. El argumento en cuestión induce a confusión. Toma la hipótesis de que la substancia *x* es divisible en la substancia *y* y en la substancia *z*, invoca p5,7,8 en alguna puesta en escena general y luego ofrece tres razones distintas de por qué la hipótesis lleva al absurdo y, así, no podría ser verdadera. La primera de éstas es enigmática; la segunda se apoya en una versión de la tesis de "ningún atributo compartido"; la tercera es buena. En efecto, dice que puesto que *x* es una substancia ésta "puede a la vez ser y ser concebida" sin referencia a ninguna otra cosa, pero nada puede a la vez ser y ser concebido sin referencia a sus partes substanciales. Esto es, las substancias deben ser conceptualmente independientes de cualquiera otra cosa, mientras que una cosa depende de sus partes. Como lo dijo Spinoza en alguna ocasión: "Las partes que componen una cosa son previas, en naturaleza al menos, a la cosa que componen" (*Pensamientos metafísicos* en I/258/16).

Esta es una versión del argumento referido a Leibniz en § 15.3. Si *x* tiene partes que son substancias, entonces una explicitación completa de la realidad no necesita hacer referencia sustantiva a *x*, en lugar de esto, puede referirse a sus partes y dar cuenta de las relaciones entre ellas por virtud de las que conforman *x*. Esto es más claro en Leibniz que en Spinoza, pero probablemente Spinoza fue el pionero y Leibniz el seguidor.

3. Aún se dice más en el mismo sentido en p13,c,s, lugares que merecen un estudio separado. No nos dejemos engañar por un giro curioso al final de p15s, donde Spinoza dice que incluso si Dios —todo el mundo extenso— fuese divisible, él, sin embargo, no podría ser separado por fuerzas externas, porque no hay fuerzas externas a la totalidad de la realidad: "Así no puede decirse que la substancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, incluso si se supone que es divisible." Spinoza no está reduciendo los modelos de qué cosa ha de considerarse como

substancia. Su propuesta es que alguien que piense que está por debajo de la dignidad de Dios el ser extenso, debe estar considerando los elementos extensos como vulnerables a un ataque dismantelador externo y Spinoza está diciendo que esa preocupación es infundada porque nada está fuera de Dios. Él cree que también está infundada porque una substancia extensa, infinita, no es divisible; pero él no necesita esa premisa a fin de habérselas con este pequeño problema teológico.

4. Ahora bien, Spinoza, como todos sus contemporáneos, creyó que todo objeto físico ordinario tiene partes —que no tan sólo llena una región que tiene subregiones, sino que es más fuertemente separable. Cuando Spinoza habla de “los cuerpos más simples”, en el material que se insertó entre 2p13 y 14, él no quiere decir átomos, cuerpos no partibles, sino tan sólo cuerpos que son, en su totalidad, cualitativamente homogéneos. No puedo citar el texto en el que Spinoza asevere la separabilidad de las cosas físicas, pero Descartes lo hace en sus *Principios* II.50, y la tesis ampliamente se mantuvo en el siglo XVII como parte del profundo supuesto de que el micromundo difiere del macromundo sólo en tamaño, nunca en las leyes que se le aplican. El supuesto está equivocado, como Broad lo señaló:

Hasta hace muy poco tiempo la física gozó de una suerte extraordinaria. Al experimentar con muestras de materia que son enormemente complejas, encontró ciertas leyes que gobiernan los efectos que unas tienen sobre otras a manera de comenzar, modificar y detener los movimientos de las demás. Audazmente supuso que estas leyes también se aplicarían a los componentes imperceptibles de estas substancias perceptibles. En una medida sorprendente, este apunte acerca de lo desconocido fue honrado por la naturaleza. Pero ahora ya hemos agotado nuestras reservas.¹

Una de las cosas acerca de las que la naturaleza nos ha prevenido es la referente a la posibilidad de elementos físicos que ocupan espacio y no pueden partirse (partirlos no sería tan sólo técnicamente imposible sino totalmente milagroso). Aun cuando no se está de acuerdo respecto a cuáles sean las partículas últimas de las que está hecho el mundo físico, se está ampliamente de acuerdo en que hay tales partículas —*quarks*— y de que es falsa la hipótesis de la separabilidad infinita.

5. ¿Señala eso algún problema para Spinoza? ¿Debe conceder que los *quarks*, resulten ser lo que sean, son substancias extensas y que él simplemente estaba equivocado al creer que hay sólo una substancia extensa? Claro está que la tesis de “No hay atributos compartidos” (1p5) no permitirá que los *quarks* sean substancias, pero 1p5d tiene al menos un hueco serio y sucede que esto es pertinente con respecto a los *quarks* (véase § 17.4).

Quizá Spinoza podría elevar su precio y decir que una substancia genuina debe ser algo que no puede ser creada, aniquilada o algo sobre

¹ C. D. Broad, “The Nature of a Continuant”, H. Feigl y W. Sellars (comps.), *Readings in Philosophical Analysis* (Nueva York, 1949), pp. 472-481, en p. 476, citando con omisiones.

lo que se pueda actuar de cualquier manera. Pero no puedo ver ninguna razón que él pudiese dar a favor de eso, una vez que se abandone la tesis de "ningún atributo compartido".

En lugar de eso, ¿podría Spinoza apelar a la aseveración de que una substancia genuina debe, no tan sólo ser inseparable, sino lógica o conceptualmente indivisible? A primera vista, eso sería intolerablemente elevado. Una cosa es que Leibniz dé a entender que un diamante está a la par de una manada de ovejas, al no tener ninguna importancia metafísica la diferencia acerca de cuán fuertemente estén ligados (véase § 15.3 anterior); una cosa totalmente distinta sería que él o Spinoza dijese lo mismo acerca de un elemento que fuese causalmente incapaz de ser partido, sosteniendo que la diferencia entre "Es difícil dispersar las partes de *x*" y "Causalmente no es posible dispersar las partes de *x*" no tiene importancia metafísica. Pero es difícil echar en cara esto a Spinoza, porque supone lo que él rechaza, a saber que algo podría tener partes —esto es, llenar completamente una región del espacio que tiene subregiones— y, no obstante, ser causalmente imposible partirlo. Tal cosa sería conceptualmente divisible sin serlo causalmente y eso va en contra del racionalismo causal de Spinoza. Creo que él diría: "Si vuestros *quarks* son tan sólo pequeños bultos —pequeñas cantidades compactas de materia— entonces no puede haber buenas razones científicas para declarar que son inseparables. Tú puedes haber fracasado en separarlos y dudar de que puedas tener éxito; tú incluso puedes apelar a tu duda como una inducción que te lleva a la conclusión de que no pueden separarse; pero me niego a encontrar una metafísica en algo tan endeble como eso." Esto no carece de razón. De cualquier forma hay más que lo apoya que una mera y simple apelación al racionalismo causal y merecería nuestra simpatía si, en efecto, los *quarks* se considerasen como "cantidades de materia" que han de imaginarse como piedrecillas, tan sólo que menores. Esa fue la posición que se adoptó acerca de los átomos químicos y éstos sí resultaron ser separables.

Sin embargo, la física contemporánea representa de manera diferente las partículas fundamentales. No se las considera como pequeños bultos de materia sino, más bien, como esferas de influencia y su inseparabilidad no es, ni de manera remota, como el punto final sobre una línea que pasa a través de gotas de agua, malvaviscos, bolas de billar, diamantes y... partículas fundamentales, *quarks*. Esto puede hacer que los *quarks* sean inseparables de una manera que satisface la exigencia más fuerte que Spinoza pudiese formular de manera razonable. Pero los priva de un *status* substancial de una manera diferente, al hacerlos adjetivales con respecto a regiones del espacio: conforme a esta manera de ver las cosas, la existencia de un *quark* en una región dada es que la región tenga ciertas cualidades. Por tanto, el tipo de partícula fundamental que ahora contemplan los físicos no cuestiona seriamente la tesis de Spinoza según la cual ninguna cosa finita extensa es una substancia. De hecho, el punto de vista contemporáneo de la física es una versión de la propia posición de Spinoza, como lo explicaré en § 22.6.

Primero debemos prestar atención a otra cosa. Si Spinoza va a negarles el título de "substancia" a bultos de materia porque son todos divi-

sibles, ¿cómo puede defender la tesis —que yo le atribuyo— de que la totalidad del espacio o todo el reino de lo extenso es una substancia?

§ 21. POR QUÉ EL ESPACIO NO TIENE PARTES

1. En p15s se dice mucho en el sentido de que el mundo extenso no puede tener partes porque él es una substancia; pero, ¿por qué no usar p12 para desarrollar el argumento contrapositivamente, diciendo que puesto que el mundo extenso tiene partes de manera manifiesta, éste no es una substancia? Si el escolio se dirige a esto, se encuentra en la siguiente observación:

No es menos absurdo aseverar que la substancia corpórea está compuesta de cuerpos o partes, que aseverar que un cuerpo está compuesto de superficies, las superficies de líneas y las líneas, finalmente, de puntos (p15s en 59/6).

Si Spinoza está comparando, tan sólo, *grados* de absurdo entonces esto es retórica, no argumento. Quizás está comparando *clases* de absurdo, diciendo que el primer absurdo supuesto es significativamente similar a los otros trcs. Empero, similar a ellos, ¿de qué manera? Si la aseveración se refiere tan sólo a que cada uno consiste en un intento por hacer que ciertos elementos configuren algo que no pueden configurar, entonces aún no tenemos aquí ningún argumento útil. Pero, quizás, se supone que hemos de ver que la primera tesis es absurda al compararla con las otras tres; ése sería un argumento definitivo y ahora muestro que está equivocado. Es absurdo suponer que una línea está compuesta de puntos porque:

Cada punto tiene longitud cero, así que cualquier acumulación de puntos tiene longitud cero, luego ninguna acumulación de puntos puede ser una línea.

Pero si intentamos, mecánicamente, derivar de esto una razón según la cual el mundo extenso no puede estar compuesto de cuerpos, obtenemos:

Cada cuerpo tiene extensión cero, así que cada acumulación de cuerpos tiene extensión cero, luego ninguna acumulación de cuerpos puede ser el mundo extenso.

Pero eso no sirve porque su premisa es falsa. El único análogo diferente que puedo encontrar con relación al argumento punto-línea, refleja el repetido hincapié que Spinoza ha hecho sobre la extensión infinita del mundo. Y es éste:

Cada cuerpo tiene extensión finita, es así que cada acumulación de cuerpos tiene extensión finita, luego ninguna acumulación de cuerpos puede ser el mundo extenso.

Este tiene una premisa verdadera pero ahora es inválido el primer paso: por el hecho de que cada cuerpo tenga tan sólo extensión finita, sólo se sigue que cada acumulación *finita* de cuerpos tenga extensión finita. Spinoza puede tener objeciones en contra de la noción de una acumulación infinita, pero no las puedo encontrar y, si existen, estoy seguro que no están bien fundadas.

2. De hecho, Spinoza podría tener algo mejor que esto. Deberíamos estar subrayando el hecho de que el elemento cuya substancialidad está defendiendo es el espacio. Una vez que es claro que no está hablando acerca de la totalidad de las cosas en el espacio, ni acerca del espacio junto con esa totalidad, sino sólo acerca del *espacio*, se hace mucho más fácil entender e incluso aceptar su tesis de que él no tiene partes. Es claro que considera el espacio como infinitamente extenso, pero ése no es el meollo de su tesis de lo que es indivisible.

Si el espacio tiene partes, éstas deben ser regiones de espacio; pero las regiones no se relacionan con el espacio de alguna manera que pudiese poner en peligro el *status* de substancia del último. Vimos que en p12d Spinoza considera que el que una cosa tenga partes o bien *i*) de tal manera que por dividirla se la aniquila (el segundo cuerno del dilema) o *ii*) de tal manera que depende conceptualmente de sus partes, así que el pensar en ella comprende el pensamiento de tales partes y no viceversa (el primer cuerno del dilema de p12d). Ahora bien, el espacio no podría destruirlo el que sus regiones se apartasen unas de otras; así que no hay ninguna amenaza que provenga de *i*). Pero tampoco *ii*) pone en peligro al espacio porque, puede decir Spinoza, el pensamiento de un espacio total no está construido a partir de pensamientos de sus subregiones, en tanto que el pensamiento de cualquier región finita del espacio debe comprender el pensamiento de una región más amplia —o del espacio total— dentro del cual aquélla está encajada. El espacio no se relaciona con sus regiones como lo hacen sus miembros con el ejército de Leibniz. Mientras que la narración acerca del ejército podría contarse, en principio, como una historia compleja acerca de muchos hombres y de sus interrelaciones, la historia del espacio no podría contarse como una narración compleja acerca de regiones. La diferencia es que cada hombre podría identificarse sin implicar o presuponer que pertenece a un ejército, pero el concepto mismo de una región espacial comprende también el concepto del espacio del cual es una región.

Cualquier división del espacio en regiones es arbitraria, puesto que las regiones pueden ser tan grandes o tan pequeñas como se desee y pueden traslapar. Eso podría darle a Spinoza otra razón para decir que el espacio, en nuestra ontología, nunca podría ser suplantado por un conjunto de sus regiones, pero no tengo ninguna evidencia de que ese pensamiento se le hubiese ocurrido.

3. Antes de presentar la metafísica de Spinoza, me gustaría hacer explícitas ciertas suposiciones suyas acerca del espacio.

Una es que hay un elemento tal como el Espacio, esto es, el único

y solo espacio completo. Esto es suponer que todo lo espacial está espacialmente relacionado con *aquí*; Spinoza no consideró pensar en dos espacios sin relaciones espaciales el uno con el otro. Hasta donde sé, Kant fue el primer filósofo que vio una necesidad de explicar cómo sabemos que no puede haber dos espacios no relacionados y Anthony Quinton fue el primero en argüir que no sabemos esto porque no es verdadero. Quinton se propone describir una posible secuencia de experiencias que harían razonable conjeturar que hay un mundo espacial real que no está a ninguna distancia y en ninguna dirección de aquí.² Si hubiese dos espacios no relacionados semejantes, presumiblemente serían "parte" del mundo extenso total en algún sentido dañino —dañino, quiero decir, con respecto a la aseveración de que el mundo se considere como una única substancia. Pero no hay más que decir acerca de esto; si es una posibilidad, nunca se le ocurrió a Spinoza. De ahora en adelante, supondré que hay sólo un único espacio, esto es, que todos los elementos espaciales están relacionados espacialmente unos con otros. No hay prueba alguna en contra de esto.

Como hijo de su tiempo, Spinoza también supuso que el espacio era euclidiano e infinito en todas direcciones; él vivió demasiado pronto como para obtener el auxilio matemático de la noción de un espacio finito pero ilimitado. Para captar esta noción, piénsese en una criatura bidimensional cuyo espacio es la superficie de una esfera; piénsese qué cosa podría ella descubrir acerca de las propiedades de ese espacio, *v. gr.*, que eventualmente todos los caminos llevan a casa; luego reaplíquese a las tres dimensiones. Incidentalmente, este asunto nada tiene que ver con el anterior. Si hubiese dos espacios, tal como lo imagina Quinton, cualquiera de ellos o ambos podrían ser finitos e ilimitados pero ambos podrían ser infinitos y euclidianos; no debe pensarse que si ambos fuesen infinitos ¡no habría cabida para ellos! En este párrafo estoy usando "infinito" de manera propia y no en el sentido de Spinoza en el que un espacio infinito debe contener todo el espacio que hay.

No puedo ver que introduzca una gran diferencia en las raíces de la metafísica de Spinoza el que haya geometrías no-euclidianas, una de las cuales podría describir el espacio real. Empero, algunas de sus formulaciones presuponen que la verdadera geometría es la euclidiana así que debemos ponernos en un estado de ánimo euclidiano.

4. Estas propuestas ayudan a explicar la peculiar observación de Spinoza acerca de cómo una cosa puede ser "finita en su propia clase":

Se dice de una cosa que es finita en su propia clase si puede limitarla otra cosa de la misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que un cuerpo es finito porque siempre podemos conseguir otro que sea mayor. Igualmente, un pensamiento está limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no está limitado por un pensamiento ni un pensamiento por un cuerpo (d2).

² Anthony Quinton, "Spaces and Times", *Philosophy*, vol. 37 (1962), pp. 130-147. Spinoza probablemente habría replicado de una manera similar a P. F. Strawson, *The Bounds of Sense* (Londres, 1966), pp. 150-152.

Aplicado a la extensión, esto dice que cualquier elemento extenso finito debe estar rodeado por un elemento extenso mayor. Tomando "finito" en nuestro sentido actual, esto es verdadero conforme a supuestos euclidianos, pero no de otra manera, puesto que un espacio no-euclidiano podría ser finito sin estar encajado en uno mayor. Si por "finito" Spinoza quiere decir "menor que todo lo que hay", entonces lo que dice es verdadero conforme a —pero sólo conforme a— el supuesto de que la realidad no consta de dos o más espacios no relacionados. Si se actualizase la posibilidad de Quinton, nuestro espacio contendría menos que todo el espacio real pero no estaría encajado dentro de un espacio mayor.

No puedo darle un sentido análogo a la sugerencia de que un pensamiento que es finito en su propio clase deba estar "limitado por otro pensamiento", porque no puedo encontrar un análogo mental plausible de mi interpretación geométrica de "limitado". Lo mejor que puedo hacer (que me fue sugerido por Alston) es suponer que Spinoza está diciendo que los pensamientos con un mero contenido finito están, de alguna manera, contenidos en pensamientos con un contenido más rico; siguiendo una analogía con lo dicho una proposición verdadera que describe incompletamente la realidad es un conjunto en —y, en ese sentido, está "contenida en"— una proposición que dice más. Sin embargo, eso no parece ser muy análogo al tratamiento euclidiano de finitud y de limitación especiales. Estoy inclinado a creer que éste es uno de los lugares en los que Spinoza dice algo que él ha pensado para la extensión y luego, de manera optimista, lo extrapola esperando cubrir también el pensamiento, sin pensar mucho en los detalles.

Al no haber encontrado una buena interpretación del lado mental de lo "finito en su propia clase", he de confesar además que no sé por qué Spinoza habla aquí tanto de lo que "está" y de lo que "no está", así como de lo que "puede estar" y de lo que "concebimos" que está limitado.

No importa mucho que tengamos problemas con d2. Éste se usa para demostrar p21,22, pero éstos equivalen a la proposición de que lo que se sigue de una proposición necesaria es también necesario y éste es un teorema de la lógica modal para el que no necesitamos el auxilio de Spinoza. El único uso distinto de d2 es en p8d que arguye que "Toda substancia es necesariamente infinita". El argumento es simple: una substancia finita debe (por d2) estar limitada por otra de la misma clase, pero eso comprendería que dos substancias comparten un atributo y eso es imposible por p5. La confianza en la tesis de "ningún atributo compartido" limitan el propio entusiasmo por este argumento; pero, de cualquier manera, no he encontrado jamás nada que tenga un sentido claro para su conclusión excepto en tanto que se aplica a la substancia extensa. Consideremos que p8 dice que la única substancia extensa debe ser la totalidad de lo que es extenso (y si así lo quieres, debe ser "infinito" también en nuestro sentido). Esto es algo para lo que Spinoza tiene mejores razones que las que pueden extraerse del oscuro d2 y del p5 imperfectamente argumentado.

§ 22. EL ESPACIO COMO SUBSTANCIA

1. Concedamos que la aseveración de que el espacio ha de contar como una substancia no la destruye, en un sentido dañino, el que tenga "partes" y, además, que no puede haber ningún otro candidato aceptable de recibir el título de "substancia extensa". Aún necesitamos mucho convencimiento acerca de que el espacio mismo es la única substancia extensa.

La idea central en esta parte de la metafísica de Spinoza puede abordarse mediante una narración de Newton.³ Dios decide añadir una montaña al mundo y esto lo hace modificando cierta región del espacio con figura y tamaño de montaña de tal manera que afecte todo lo demás tal como lo hacen las montañas; otros cuerpos no pueden entrar; si alcanzan la región, rápidamente se emite un sonido y ellos se doblan o se quiebran; la luz se refleja y así sucesivamente. Newton dice que si la tarca estuviese bien hecha, tendríamos todas las razones de suponer que una montaña ha sido añadida a la estructura de nuestro mundo, y él considera que esto apoya su sugerencia de que las cosas físicas reales son, tan sólo, regiones de espacio que, por así decir, han sido adecuadamente espesadas.

No nos preocupe el saber por qué a Newton le interesó esta idea. Para Spinoza ésta señala una forma de hacer que el concepto de una substancia sea pertinente con relación al mundo extenso, sin implicar que las montañas son o están hechas de substancias. Sugiere que hay tan sólo una substancia —a saber, la totalidad del espacio— cuyas regiones obtienen diversas calidades tales como la impenetrabilidad, la masa y demás, de tal manera que cualquier proposición que asevere la existencia de un cuerpo se reduce a una que dice algo acerca de una región del espacio.

2. Ésta es sólo una aproximación; no realmente correcta, pues si asociamos cada objeto con una región del espacio, entonces ningún objeto puede moverse. Así que, más bien, debemos asociar cada objeto con un conjunto espacio-temporalmente continuo de lugares-tiempos, lo que denomino una *hilera* de ellos. Si hay una hilera de hilitos $R_1 - T_1, R_2 - T_2, \dots$, tal que cada R_i sea cualitativamente diverso a sus vecinos espaciales en T_i , y sea cualitativamente similar a las otras regiones de la hilera, entonces esa hilera define la trayectoria de lo que denominamos un objeto del espacio y el objeto es una construcción lógica a partir de la hilera que satisface esas condiciones. De manera informal, la idea es ésta: para encontrar la hilera asociada con el objeto x , encuéntrase esa hilera del lugar-tiempo $R_i - T_i, \dots$, tal que (para expresarlo en un lenguaje no spinocista) x ocupa cómodamente R_i en T_i para cada i en la hilera. Pero nuestra versión del mundo no comienza con objetos y sus localidades y luego pasa a hablar acerca de hileras de lugar-tiempo. Más bien, comenzamos con éstos acerca de hileras de lugares-tiempos y, a partir de ellas, lógicamente construimos "objetos" y una relación de

³ Para detalles de esto véanse J. Bennett y P. Remnant, "How Matter Might at First be Made", *Canadian Journal of Philosophy*, suplemento vol. 4 (1978), pp. 1-11.

"ocupación" entre ellos y las regiones. Esto no añade objetos físicos a nuestra ontología básica; todo lo que eso contiene es la substancia única, espacio.

Cuando una helada recorre la campiña como decimos, nada se mueve realmente; hay tan sólo cambios progresivos en los que partes de la campiña se congelan y luego se derriten. De manera análoga, según la tesis de Spinoza el movimiento de las cosas o de la materia es, en el fondo, el transmitir algo cualitativo; un cambio en el cual algunas regiones son F y algunas no son, para valores adecuados de F.

3. Newton, en su chanza acerca de la forma que tuvo Dios de crear una nueva montaña, abrevió las cosas cuando apeló a la idea de que Dios hiciese la región pertinente impenetrable a la luz, a los copos de nieve, a los cuerpos humanos, etcétera. Si tan sólo comenzamos con los conceptos de "región" e "impenetrabilidad", no podemos responder a la pregunta "¿no penetrable *por qué?*" De manera trivial, ninguna región es penetrable por otra región, haga Dios lo que haga y la respuesta "no penetrable por cuerpos" es aceptable sólo si nuestra ontología ya contiene cuerpos. Le es esencial a la narración de Newton añadir un cuerpo a un mundo que ya contiene cuerpos, así que no nos enseña cómo podríamos desarrollar esta metafísica a partir de la base.

Para hacerla que funcione necesitamos alguna propiedad no relational que, de tiempo en tiempo, la posean algunas regiones y no otras. Supóngase que en tiempos diversos algunas regiones esféricas del espacio son F —*rojas*, si así se quiere, o *cálidas*— en tanto que no lo es el resto del espacio. Supóngase, además, que siempre que una región esférica es F en cierto tiempo, ese lugar-tiempo pertenece a una hilera temporalmente larga, cada uno de cuyos miembros $R_1 - T_1$ satisface la condición: R_1 es F en T_1 . Esto nos da el principio de un espacio lleno de átomos esféricos —pequeños glóbulos de rojez, de calor o de lo que sea— que son nuestro primer paso para construir objetos físicos. Luego podemos decir que, para *éstos*, el ser impenetrables unos con respecto a otros significa, a saber, el que le sea imposible a cualquier lugar-tiempo pertenecer a dos hileras.

Podríamos introducir entonces alguna mecánica de lugar, haciendo que las esferas fuesen elásticas, que rebotasen unas en otras en formas determinadas por su dirección, velocidad y por su tamaño relativo. Si dejásemos que los rebotes fuesen una función de esos factores y de K , donde K es un número que varía de esfera a esfera pero que es constante para cualquier esfera dada en todas sus condiciones, entonces tenemos algo que se aproxima a un concepto de *masa*. Claro está que, por sí misma, una hilera no tiene una velocidad, porque las hileras no se mueven, pero podemos definir la velocidad de los objetos a partir de las propiedades de las hileras.

Mucho más debe hacerse antes de que la narración cuente la verdad básica o, incluso, lo que parecía como la verdad básica en el siglo XVII acerca de los cuerpos reales en el espacio. Pero mi esbozo muestra cómo, en principio, podría completarse la narración y eso es todo lo que ahora necesito.

4. La narración no puede contarse sin usar nociones espaciales y temporales—topológicas y también métricas— pues sería una pobre teoría mecánica la que tuviese a las cosas rebotando unas en otras, pero sin ninguna velocidad particular. Con frecuencia se cree que los conceptos mismos de "cuán lejos" y "por cuánto tiempo" dependen de los contenidos de espacio y tiempo: la cantidad espacial es definible sólo en términos de lo que contiene una región y la extensión temporal sólo por lo que sucede durante un periodo. Algo así podría ser correcto; ⁴ pero incluso si lo es, eso no impide el desarrollo de la metafísica que he estado esbozando. La teoría física y la métrica espacio-temporal pueden desarrollarse conjuntamente y pueden apoyarse la una en la otra.

5. Spinoza está comprometido a aceptar que el espacio es la única substancia extensa, aun cuando él no lo formula exactamente así y, hasta donde sé, declinaría hacerlo. Ciertamente, se niega a decir que el espacio es Dios o que el espacio es una substancia pensante, pero podemos conceder ese rechazo. Él puede decir que hay una sola substancia que es, a la vez, extensa y pensante y que "espacio" es un nombre que se le aplica cuando se la considera como extensa en tanto que "Dios" y "Naturaleza" son los nombres con los que hay que llamarla cuando no se la considera bajo un atributo en particular. Veremos luego que Spinoza tiene una doctrina que implica cosas como ésta: "Hay un *item* —no una substancia— que al menos tiene tres nombres correctos, uno en tanto que es extenso, uno en tanto que es pensante y uno que es neutro con respecto a atributos —los nombres son 'el cuerpo de Ryle', 'la mente de Ryle' y 'Ryle'." De manera análoga: "el reino extenso" (o "espacio" o "Naturaleza *qua* extensa"), "el reino pensante" ("Naturaleza *qua* pensante") y "Naturaleza" (o "Dios"). Así, Spinoza puede decir de "el espacio piensa", como de "el cuerpo de Ryle piensa", que aun cuando no son frases estrictamente falsas, son profundamente inadecuadas.

6. Esta metafísica —o ideas muy relacionadas con ella— puede encontrarse en muchos escritores en los tres siglos a partir de la época de Spinoza. Algo semejante a esto consideró Kant en sus *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural* y pensó que era parte de apoyo a su favor la observación: "nosotros tenemos familiaridad con la substancia en el espacio sólo mediante fuerzas que están activas en este y ese espacio, sea por traer otros objetos a él... o impedir que ellos penetren en él".⁵ Y algunos teóricos contemporáneos ocupándose sobre la identidad diacrónica —esto es, acerca de lo que es para algo que dure, persista, que tenga historia— han arribado a la idea de que la variedad cualitativa del espacio es la clave para el concepto de cosas básicas.⁶

⁴ Realmente, esto es demasiado simple: el espacio y el tiempo se encuentran en condiciones diferentes a ese respecto, por una razón que Leibniz da en *New Essays*, página 155.

⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 321. Para mayores detalles véase mi libro *Kant's Dialectic* (Cambridge, 1974), § 55.

⁶ Véase Eli Hirsch, "Essence and Identity", M. Munitz (comp.), *Identity and Individuation* (Nueva York, 1971), pp. 31-49, en p. 36 (La "Regla de duración").

Una de las figuras centrales por el lado científico fue el físico del siglo XIX Michael Faraday, quien sostuvo que un átomo es un *punto* con "una atmósfera de fuerza agrupada a su alrededor" y quien identificó la materia con esa "atmósfera de fuerza".⁷ Y a mí se me da a entender, como lo señalé en § 20.5, que algo similar a la metafísica que le he atribuido a Spinoza está considerablemente de moda entre los físicos hoy en día. Aquí tenemos una formulación popular de la posición, que, se me dice, es tolerablemente veraz:

Conforme a la teoría de campo cuántica, sólo los campos son reales. Ellos son la substancia del universo y no la "materia". La materia (las partículas) es simplemente la manifestación momentánea de campos interactuantes que... son las únicas cosas reales en el universo. Sus interacciones parecen semejantes a partículas porque los campos interactúan de manera muy abrupta y en regiones muy pequeñas del espacio.⁸

Sobre la base de esta similitud, cuya importancia no estoy en posición de evaluar, usaré la frase "la metafísica de campo" como el nombre que propongo para la doctrina de las cosas extensas que le estoy atribuyendo a Spinoza.

§ 23. LOS CUERPOS CUAL MODOS

1. Spinoza dice que los particulares finitos son "modos". La palabra latina es *modus*, que quiere decir una *manera* como algo puede ser, hacerse o suceder. Muchos de los usos que le da Spinoza a la palabra se expresan mejor mediante "manera", por ejemplo: "El cuerpo humano es afectado de muchas maneras" (2p14d). Es una buena idea reservar "manera" para estos contextos no técnicos y usar "modo" sólo cuando se esté expresando la doctrina de Spinoza de que las cosas finitas, que así se llaman de manera ordinaria, son modos. Ésta no es una ambigüedad en *modus*: Spinoza está diciendo realmente que las cosas particulares ordinarias son las maneras como es la realidad. Él es muy explícito acerca de esto en muchos lugares, incluyendo d5: "Por modo entiendo los estados de una substancia..." Y además tenemos p25c, que puede traducirse así:

Las cosas particulares no son sino estados de los atributos o modos [*modi*] de Dios mediante los que se expresan los atributos de Dios de una manera [*modo*] cierta y determinada.

Pero no habría allí ninguna imprecisión, sino sólo un desdoro del decoro del traductor si en su lugar pusiésemos: "Las cosas particulares

⁷ Cito la frase de Faraday del libro de Mary B. Hesse, *Forces and Fields* (Londres, 1961), p. 200.

⁸ Gary Zukav, *The Dancing Wu Li Masters* (Nueva York, 1979), p. 200. Aun cuando su inclinación es muy diferente a la mía, no puedo dejar de mencionar también el artículo de Mendel Sachs, "Maimonides, Spinoza and the Field Concept in Physics", *Journal of the History of Ideas*, vol. 37 (1976), pp. 125-131.

no son más que estados de los atributos o maneras de Dios en las que se expresan los atributos de Dios de manera determinada y en detalle." En pocas palabras, los "modos" spinocistas están del lado de las propiedades de la división entre cosas y propiedades.

2. Yo me detengo en esto porque lo ha negado uno de los mejores comentaristas de Spinoza. Curley escribe:

La distinción cartesiana entre substancia y modo... comprendía... una distinción entre ser independiente y ser dependiente y una distinción entre sujeto y predicado... Si lo entiendo correctamente, al clasificar las cosas particulares como modos, Spinoza tenía la intención de subrayar el hecho de que no coinciden las dos distinciones, de que lo que es el sujeto de predicación no es una entidad independiente. Él no pretendía decir que la relación de las cosas particulares con Dios fuese de alguna manera similar a la relación de un predicado con su sujeto.⁹

Si tengo razón cuando digo que Spinoza abogó por la metafísica de campo —y en el § 24 presentaré evidencia de que lo hizo— entonces él pudo decir que la relación de las cosas extensas particulares con la única substancia extensa es enormemente "similar a la relación de un sujeto con su predicado" o (para salirnos de la expresión lingüística de Curley) la relación de una propiedad con su poseedor.

Nótese cuán radical y poco probable es la tesis de Curley. Allega crédito a Spinoza no sólo con privar silenciosamente a "modo" de la mitad del significado que tenía en el idiolecto de Descartes y en la lengua latina, en general, sino con implicar positivamente que no ha hecho eso. Yo aludo a que definió "modo" en términos de "estado". La palabra latina para esto es *affectio* que Curley traduce por "afección"; se trata de un arcaísmo tolerable, puesto que con "afección" se acostumbraba significar "cualidad, propiedad o estado". Si Curley cree que la *affectio* de Spinoza significa alguna otra cosa y si también quiere significar esa misma cosa mediante su "afección" él no nos dice lo que eso sea. Y si no es ésa su tesis, debe conceder que, conforme a su teoría, Spinoza ha definido "modo" exactamente de manera casi tan engañosa como él posiblemente lo hubiera hecho.

Curley parece creer que debemos soportar estas incomodidades, puesto que Spinoza aplica el término "modo" a *items* que obviamente son sujetos de predicación —cuerpos humanos, motitas de materia y planetas. En esa medida claro está que tiene razón Spinoza si clasifica como "modo" todo tipo de *items* que ordinariamente sí maneja de manera substantiva. Pero eso no divorcia "modo" de "predicado". La posición de Spinoza es que la mayoría de los *items* que en general se trata de manera cosiforme *puede* y, en una metafísica fundamental, *debe* conceptuarse de manera diferente; expresado de manera anacrónica, hay al-

⁹ Curley, *Spinoza's Metaphysics*, p. 37. Para una tesis similar, expresada con menor claridad y control, véase Gueroult, vol. 1, p. 63. La que considero que es la tesis correcta está bien formulada en el artículo de Parkinson, "Being and Knowledge in Spinoza", en pp. 26 ss.

gunas cosas sobre las que no es preciso cuantificar en una metafísica básica.

Objeción: "Entonces, ¿por qué proclama Spinoza que las cosas particulares *son* modos, en lugar de señalar que podrían tratarse modalmente y que, por considerar esto se puede obtener alguna percepción filosófica?" Bien, si él hubiese callado su tesis de esa manera, sólo podría ser por deferencia al hecho de que las cosas particulares, *ex hypothesi*, se tratan ordinariamente de manera sustantiva. Pero a Spinoza le importa poco un hecho como éste; él considera algunas de las líneas más profundas trazadas en la estructura conceptual del hombre común como las engañosas sombras superficiales de algo más profundo y diferente.

3. El libro de Curley contiene una respuesta a lo que he estado diciendo. Su disposición de nadar en contra de la corriente de la interpretación tradicional de Spinoza, proviene de que no ve cómo podría ser posible que los cuerpos tuviesen una posición adjetival con respecto al mundo. Hasta que apareció su libro, se acostumbraba tomar el término "modo" de Spinoza en su valor superficial y a él vagamente se le acreditaba sostener que los particulares finitos tenían una relación de propiedad-a-cosa con el universo y hasta allí llegaban. Curley tuvo razón al poner al descubierto el engaño de la tradición preguntando cómo podía ser esto verdadero:

Los modos de Spinoza, *prima facie*, tienen el tipo lógico equivocado para relacionarse con la substancia de la misma manera como se relacionan con la substancia los modos de Descartes, pues aquéllos son cosas particulares, no cualidades. Y es difícil saber qué podría querer decir que las cosas particulares inhiere en la substancia. Cuando se dice que las cualidades inhiere en la substancia, esto puede verse como una forma de decir que se predicán de ella. Lo que podía significar el decir que una cosa se predica de otra es un misterio que necesita solución.¹⁰

A este pasaje impecable yo sólo añado que sostengo haber resuelto el misterio; lo que nos permite alinearnos con la interpretación tradicional, con buena conciencia, y no tener la presión de suponer que Spinoza usó el término "modo" con sólo la mitad de su significado usual. (Algunos filósofos han postulado *items* —que podrían denominarse "estados" o "modos"— que son, a la vez, particulares y universales. Así como esta caja y la propiedad de cubicidad que comparte con otras cosas, han pensado que hay *la cubicidad* de esta caja. No es la caja, sino sólo un aspecto de ella; pero es un aspecto *de esta caja* y no ha de identificarse con la cubicidad de ninguna otra cosa. Si Spinoza pretendía que los modos y estados fuesen *items* de ese tipo, tanto Curley como yo podríamos estar equivocados. El "misterio" de Curley tendría una solución, pero no la que yo propongo. Me alegra el que no haya ninguna evidencia directa de que Spinoza creyese en estos universales particularizados, pues pienso que son una tontería. No puedo probar su ino-

¹⁰ Curley, *op. cit.*, p. 18.

cencia con respecto a ellos; pero estoy dispuesto a suponer que lo fue, puesto que puedo explicar todos los textos mediante una interpretación que concede que los modos y los estados son universales honestos.)

Mi versión se aplica sólo a las cosas extensas. Con respecto a la tesis de Spinoza de que todos los particulares —tanto mentes como cuerpos— son modos, tengo que suponer que él comenzó con una doctrina correcta acerca de la naturaleza modal de los particulares extensos y luego la amplió también hacia los mentales con base en la fuerza de una tesis *general* de que el mundo extenso lo refleja en detalle el mundo mental. Mostraré en el § 32 que tuvo razones sobrias a favor de esa tesis general y es indudable que llevó a cabo la mayor parte de su pensamiento metafísico en términos de extensión y estaba dispuesto a re aplicar sus resultados al pensamiento sin elaborar los detalles. Así, no me avergüenza el que mi versión esté dada tan sólo en términos de extensión.

Así como el “misterio que necesita solución”, a Curley lo anima en su interpretación radical una pareja de dificultades específicas que él y otros habían visto en la tesis de que las cosas particulares son estados de una única substancia. Tras un preliminar necesario, mostraré que cada dificultad es eliminable en grado sumo.

4. La metafísica de campo, en un sentido bastante claro, hace que las cosas extensas particulares sean adjetivales en regiones del espacio. Un sonrojo es adjetival en un cara porque la existencia del sonrojo hace que la cara sea roja y una piedrecilla es adjetival sobre el espacio porque la existencia de la piedrecilla hace que el espacio sea así o asá. De manera más específica, es el que el espacio contiene una sucesión conectada de regiones que pertenecen a una hilera de lugar-tiempo que satisfacen ciertas condiciones.

Se podría creer que esto hace que la piedrecilla sea adjetival no con respecto al espacio sino con respecto a sus regiones, pues parece como si “La piedrecilla es esférica” significara algo de la forma “Hay regiones que son G”. Pero he argüido, en apoyo de Spinoza, en el § 21.2, que cualquier mención de regiones es, al menos implícitamente, una mención de espacio; de tal manera que la forma propia del enunciado es “El espacio contiene regiones que son G”. Sin embargo, la objeción puede renovarse: ahora estamos haciendo mención substantiva tanto del espacio como de las regiones, así que ya no está claro por qué nuestra metafísica ha de describirse como concediéndole un *status* substancial sólo al espacio.

Creo que ésta no es una dificultad real. No hay manera de conceder que las regiones le quiten el papel de substancia al espacio como totalidad, aunque sólo sea porque no hay ninguna forma correcta de dividir el espacio en regiones discretas. Sin embargo, sería más cómodo si pudiésemos ver cómo podría contarse la narración metafísica sin nombrar región alguna y sin cuantificar sobre regiones. Tendrá que hacerse con adverbios. Ya tuvimos algunos adverbios del tipo requerido; por ejemplo, podemos reemplazar “Algunas regiones son F” (que cuantifica sobre regiones) por “El espacio es F en algún lugar” (que no lo hace)

y podemos reemplazar "Algunas regiones son F y están entremezcladas con regiones que no son F" por "El espacio es F intermitentemente". Y podríamos ampliar nuestro almacén de adverbios de locación, v. gr., reemplazando "Hay una región esférica F rodeada por una región no F rodeada por... , etcétera, al infinito" por "El espacio es F 'cebolliformemente' [en el sentido de las capas de la cebolla]". Hay razones obvias por las que no tenemos ese adverbio de locación, pero su mera posibilidad indica que podría haber un almacén de adverbios que permitiesen construir la metafísica de campo sin cuantificar sobre regiones.

Una versión spinocista completa del mundo tendría que aportar sustitutos no sólo de cuantificaciones sobre regiones, sino también de menciones de regiones individuales. Pero también tenemos adverbios para eso, pues podemos reemplazar "La región R es F" por "El espacio es F allí" en tanto que señalamos R o por "El espacio es F aquí" en tanto que ocupamos R. Esos adverbios son indicativos —esto es, están esencialmente ligados a *uno mismo* y al *presente* pero eso no es ningún inconveniente. Hay buenas razones para creer que cualquier referencia a un particular —a diferencia de un enunciado de la forma "Ahí hay un F" donde sucede que hay sólo un F— comprende un elemento indicativo, algo que se encuentra lógicamente a la par con señalar al particular y decir "la cosa a la que ahora estoy apuntando".¹¹ La hostilidad que tiene Spinoza a la posición yo-ahora podría quitarle la inclinación a dar entrada a los adverbios indicativos en su metafísica, pero entonces debe pagar el precio de no poder enfrentarse a hechos de la forma Fa, a diferencia de aquellos de la forma "Para alguna x, Fx". El, ciertamente, tiende a pasar por alto hechos del primer tipo, dándole muy poca atención a la diferencia entre una persona y la naturaleza de una persona, por ejemplo. De cualquier manera, éste es un asunto general acerca de indicatividad y de referencia individual, que pasa sin cambio al contexto de la metafísica de campo. Así, no es pertinente para mis preocupaciones presentes.

Concluyo que la metafísica de campo puede hacerse que funcione sin necesidad de nombrar o de cuantificar sobre regiones ¿sobre qué cuantificará? Sobre nada. Si tu ontología dice que hay sólo una cosa, entonces los cuantificadores son inútiles, porque no hay ninguna diferencia entre "La cosa es F", "Algo es F" y "Todo es F".

5. Ahora, consideremos las dos dificultades especiales que se han visto en la tesis de que las cosas particulares son estados de Dios. Una es que si digo que el charco en mi camino está legamoso, estoy diciendo que Dios está legamoso y eso va en contra de la dignidad divina. Aun si esta propuesta fuese correcta, no pondría en tela de juicio la metafísica de campo, sino sólo el que Spinoza llamase "Dios" a la substancia única. Pero, de hecho, no es correcto. Si el charco es un estado del universo, entonces cualquier proposición expresable en la forma "El charco es F" es realmente una proposición de la forma "El universo es G, pero no se sigue que $F = G$ ". De manera análoga, la pelea era una relación

¹¹ Véase P. F. Strawson, *Individuals* (Londres, 1959; hay traducción al español), cap. 4 ("Mónadas").

entre los hombres y predicar "prolongada" de la pelea es decir algo acerca de los hombres, pero no que ellos estaban prolongados. Decir que el charco está limoso es decir que cierta región del espacio está limosa* —esto es, tiene esa propiedad de las regiones que conceptuamos diciendo que hay en ellas cosas limosas. Y decir que hay una región limosa* es decir que *el espacio está localmente limoso* —donde "localmente" es tan sólo mi señalador para cualquier adverbio que realice la tarea requerida.

La segunda supuesta dificultad es la siguiente: puesto que hay cosas mojadas y cosas no mojadas, si todas las predicaciones son fundamentalmente acerca de Dios, entonces deben decirse cosas contradictorias acerca de Dios. Esto, *prima facie*, es más grave que lo anterior, pero es incluso más sencillo de resolver. Si en este momento mi lápiz es amarillo y la cubierta de mi escritorio no es amarilla, el spinocista no tiene que decir que el espacio es amarillo* y no es amarillo*. Por el contrario, él usará adverbios de locación para bloquear las contradicciones. Así como los adverbios temporales pueden convertir una contradicción en un informe de una alteración (amarillo entonces, no amarillo ahora) así los adverbios espaciales pueden convertir una contradicción en un informe de una diversidad sincrónica (amarillo allá, no amarillo acá).

§ 24. ¿DÓNDE DICE SPINOZA QUE EL ESPACIO ES SUBSTANCIA?

1. Si abordamos la Parte 1 de la *Ética* con la hipótesis de que Spinoza pretende que ésta incorpore la metafísica de campo, las cosas comienzan a caer en su lugar. Sobre todo, se nos permite que le demos un buen sentido a la tesis de que los cuerpos son "modos" de una substancia única sin tener que privar a "modo" de la mayor parte de su significado en el siglo XVII y burlarnos de la definición que da Spinoza de ello en términos de "estado". Si sólo tuviese eso para apoyar mi alegato, así lo haría. Pero hay una evidencia textual más específica, que ahora presentaré.

La mayor parte de ella figura en p15s. Aquí presento un pasaje pertinente que aligero un poco poniendo "*qua*" en lugar de "en tanto que" en cinco ocasiones:

La materia es la misma en todo lugar y en ella se distinguen partes sólo en tanto que concebimos la materia como si se encontraran en estados diferentes, de tal manera que sus partes sólo se distinguen modalmente pero no realmente. Por ejemplo, concebimos que el agua puede dividirse y que sus partes pueden separarse unas de otras —*qua* agua, pero no *qua* substancia corpórea. Pues *qua* substancia no está ni separada ni dividida. Asimismo, el agua *qua* agua se genera y se destruye, pero *qua* substancia ni se genera ni se destruye (59/32).

2. Si la metafísica de Spinoza es tal como la he descrito, este pasaje le da un sentido perfecto. Podemos señalar trozos del mundo extenso unos de otros sólo en la medida en que diversas regiones sean cualitativamente ("modalmente") diferentes unas de otras. Podemos partir una

gota de agua en gotas separadas, menores, pero es tan sólo alterar cuáles regiones sean acuosas; no implica desparramar aquello que es acuoso, a saber, la región original del espacio. Asimismo, quizás se pueda hacer que una gota de agua desaparezca de la existencia, pero eso sólo sería cuestión de hacer no acuosa una región, sin hacer acuosa ninguna otra y lo mismo sucede con la creación del agua.

Mi versión de la metafísica de la extensión de Spinoza confirma fuertemente lo bien que maneja ese pasaje. No conozco ninguna versión rival que lo haga tan bien.

3. Nótese lo que dice Spinoza de la aniquilación; lo que ordinariamente consideramos como la aniquilación de algo es, realmente, tan sólo una alteración del espacio, que permanece en existencia en todas partes. Supóngase que le preguntamos: "¿Podría haber una aniquilación real, a fondo, que no fuese realmente una alteración de un algo subyacente que permaneciese hasta el fin?" Sólo en una ocasión Spinoza consideró esa pregunta y su extraña réplica la explica perfectamente mi versión de su metafísica de la extensión.

Se encuentra cerca del final de la Carta 4, donde dice: "Los hombres no son creados, sólo generados y sus cuerpos existían antes, aun cuando formados de otra manera." Si esto se considera como expresando la metafísica de campo, no es muy bueno. Parece más una aseveración acerca de la permanencia de las partículas de materia: mi cuerpo "existió antes" en el sentido de que sus átomos constituyentes existían en 1929 aun cuando, entonces, no configuraban un cuerpo humano. Empero, por pobre que sea el parecido, creo que Spinoza está intentando decir que los cuerpos no son básicos y que el espacio lo es: mi cuerpo "existía antes" en el sentido de que mi cuerpo, en ese momento, es cierta región de espacio F y esa región existía en 1929, aun cuando entonces no era F. Debemos suponer que a eso es a lo que Spinoza intenta llegar si queremos darle sentido a lo que sigue. Él acaba de decir que tu principio no fue un origen verdadero y ha dado a entender que tampoco tu final será una aniquilación verdadera. ¿Qué cosa consideraría él una aniquilación verdadera de algo extenso? Tendría que ser *aniquilación de una región*. Pero si hay tan sólo un espacio euclidiano completo, eso tendría que comprender la *aniquilación del espacio*; no tiene sentido hablar de la destrucción de, por ejemplo, una región esférica en tanto que queda intacto todo el resto del espacio. Con esto a manera de preparación, veamos ahora toda la observación:

Los hombres no son creados, sino sólo generados y sus cuerpos existieron antes, aun cuando formados de otra manera. De esto se sigue algo que gustoso acepto, a saber, que si una sola porción de materia se aniquilase, se desvanecería con ella la totalidad de la extensión.

Aun cuando la primera oración podría tomarse de maneras diferentes, la segunda señala, de manera única, la metafísica de campo. Conforme a esa metafísica, la segunda oración es exactamente correcta; no encuentra ninguna otra base conforme a la cual fuese siquiera cuerda.

Es sólo una oración en una carta temprana. Pero es tan sorprendente que tiene un peso significativo a favor de mi actual lectura de Spinoza, dado que también hay confirmación en la *Ética*.

4. Otra porción vívida de evidencia figura en un pasaje que los comentaristas han pasado por alto. Es otra parte de p15s y debo considerarla con algún detalle; así como confirmando que Spinoza sabía la metafísica de campo, contiene cosas que, si no se las entiende adecuadamente, podrían sugerir que él no la sabía. He aquí el pasaje:

Si la substancia corpórea pudiese dividirse de tal manera que sus partes fuesen realmente distintas, ¿por qué, entonces, no podría aniquilarse una parte y el resto permanecer conectando unas partes con otras antes? Y, ¿por qué han de encontrarse todas encajadas de tal manera que no haya vacío? Ciertamente, de cosas que son realmente distintas unas de otras, una puede estar y permanecer en su condición sin la otra. Ya que, por tanto, no hay ningún vacío en la Naturaleza (esto se estudia en otro lugar), sino que todas sus partes deben conformarse de tal manera que no haya vacío, se sigue que realmente no pueden distinguirse, esto es, que la substancia corpórea, como substancia, no puede dividirse (59/11).

Hay dos maneras de tomar este argumento. Una se mantiene apegada al texto y usa "vacío" como la usamos tú y yo; la otra requiere más relleno y usa "vacío" de una manera totalmente extraña. Yo adopto la última interpretación. No me detiene el que requiera de nosotros que le demos mucha ayuda a Spinoza, pues sabemos que su minimalismo le conduce con frecuencia a subexpresar su pensamiento. A mí me impulsa positivamente el significado extraño del término "vacío" que comprende, porque hay evidencia independiente de que ése es el significado de Spinoza para el término. Y, además, me anima el hecho de que el argumento que se apegá más al significado aparente del texto avanza nebulosamente de una premisa que Spinoza probablemente no aceptó a una conclusión que es apenas inteligible; en tanto que el argumento que yo extraeré, va limpiamente de una premisa que él aceptó a una conclusión clara y posiblemente verdadera.

El argumento malo comprende el tomar "vacío" como queriendo decir "región del espacio que no contiene masa" —donde "masa" se usa para estar por cualquier cosa que se pueda pensar que introduce una diferencia entre el vacío y el espacio ocupado.

Conforme a esa lectura, el enunciado de Spinoza "No hay vacío" significa que todo el espacio tiene masa, todo es grueso, ninguna parte de él es delgada. Y el pasaje total debe significar algo como lo siguiente:

Si se pudiesen mantener todos los cuerpos en reposo mientras se aniquila uno de ellos y se dejan los demás intactos, eso tendría que crear un vacío, esto es, algo extenso y carente de masa. Así, de la premisa de que no hay vacío, podemos inferir que tal *suceso productor de vacío no puede suceder*. Pero, ¿qué lo ha de impedir? ¿Por qué no puede ser aniquilado un cuerpo en tanto que los demás permanecen intactos e inmóviles? Debe ser porque lo que le sucede a un cuerpo está lógicamente ligado a lo que les sucede a los otros. ¿Cómo puede ser eso? Debe ser porque los cuerpos no son, realmente, partes distintas del mundo extenso. Q. e. d.

Ese argumento lo recorrió Locke en la dirección contrapositiva: suponiendo que la liquidación de un cuerpo no implicase nada para ningún otro, Locke usó la posibilidad de tal aniquilación para probar que podría haber "vacío" en el sentido de algo extenso y sin masa.¹² Eso es un buen argumento. Pero tomado en el otro sentido, de la negación del vacío a la negación de que los cuerpos son distintos unos de otros, carece de valor.

Una razón es que requiere la premisa de que no podría haber un vacío. No puedo pensar en ninguna razón por la que Spinoza pudiese denegar que hay regiones del espacio sin masa, y mucho menos negar que las pudiese haber. También, la conclusión es confusa y oscura: dice que los cuerpos deben no ser "realmente distintos unos de otros", de tal manera que la aniquilación de uno tenga como resultado... ¿qué? ¿Que los otros se junten para llenar el hueco? No puedo ver que otra cosa surja del argumento. Pero esa conclusión es simplemente tonta. No dice que los cuerpos no sean realmente distintos, sino, más bien, que de alguna manera están unidos, como mediante ligas metafísicas.

5. Para obtener bien el argumento, debemos leer bien "vacío". La clave para hacer esto se encuentra en la frase de Spinoza "esto se estudia en otro lugar" (*de quo alias*) que creo que se refiere a un lugar en sus escritos publicados en los que se menciona el vacío. Es una parte de los *Principios de Descartes* (I/187/10 a 188/26, citado más adelante con omisiones) donde, obviamente, Spinoza está hablando por sí mismo como por Descartes:

La naturaleza del cuerpo o de la materia sólo consiste en extensión. El espacio y el cuerpo no difieren realmente [porque] el cuerpo y la extensión realmente no difieren y el espacio y la extensión no difieren en realidad. Comprende una contradicción el que haya de haber un vacío [esto es], extensión sin substancia corpórea. Para una explicación más amplia y para corregir el prejuicio acerca del vacío, han de leerse los *Principios* II.17-8 [de Descartes]. Allí la propuesta central es que los cuerpos entre los que nada yace deben tocarse el uno al otro y, también, que la nada no tiene propiedades.

Para ver a dónde quiere llegar, considérese la cuestión: Si extraemos todo el aire de una vasija, ¿qué cosa queda dentro? Literalmente no puede quedar *nada* pues si nada hubiese entre los dos lados éstos deberían ser contiguos. Podríamos hacer el intento de no conceder que hay *algo* en la vasija diciendo que hay *una distancia* entre sus lados. Pero Descartes tiene una buena réplica para esto. La distancia, nos dice, es un modo —una propiedad, cualidad o medida— y debe haber algo *de* lo que éste es; se puede tener una milla de camino, o una yarda de tela, pero no se puede tener una simple milla o una yarda sin más. La moraleja es que la vasija aún debe contener algo extenso; esto puede carecer de masa, de solidez, de impenetrabilidad, etcétera, pero debe ser algo con tamaño y figura —no una nada con tamaño y figura, un caso de tamaño y figura que no sean de algo.

¹² *Ensayo* II.xiii.21.

(Descartes y Spinoza no señalan que el hecho relacional de que los lados de la vasija están *separados* uno de otro podría ser básico y no una consecuencia de que hubiese algo entre ellos. Supongo que podría sostenerse que los conceptos de relaciones espaciales no admiten ningún otro análisis de cualquier tipo; o podría sostenerse que pueden analizarse en términos no espaciales, quizás siguiendo las líneas de la sugerencia leibniziana, tenuemente esbozada, de que las relaciones espaciales se construyen a partir de relaciones causales.¹³ La idea general ha sido bastante popular en la historia de la filosofía; pero dado que nunca se ha presentado en detalle, no sabemos si es viable. De cualquier manera, señala una posible laguna en el pensamiento acerca del espacio por parte de Descartes y de Spinoza. Tras haber señalado esto, prosigo.)

Tras haber hecho una propuesta razonable acerca de lo que sea el que no haya nada entre dos cosas, Descartes la ata a dos malas decisiones terminológicas, y en cada una de ellas Spinoza lo sigue. Primero, él considera que "vacío" significa algo como "nada extensa", esto es, que es un término sin sentido. En segundo lugar, usa "cuerpo" y "materia" para no significar más que "aquello que es extenso", de tal manera que, para él, el adjetivo "corpóreo" (o "material") tan sólo significa "extenso". Donde parecería mejor decir que los *items* extensos se dividen en materia o cuerpo (que tiene masa) y vacío (que carece de masa), Descartes permite que los términos "materia" y "cuerpo" se desparra-men sobre la totalidad del reino de lo que es extenso y hace que "vacío" esté sólo por un no-reino —a saber, para el concepto sin sentido de la "nada extensa".

Así, cuando dice que la jarra sin aire contiene substancia corpórea más bien que vacío, Descartes *sólo* quiere decir que contiene algo extenso más bien que una nada cilíndrica. Lo que está diciendo seriamente permite que el "algo extenso" pueda ser lo que tú y yo llamaríamos vacío, esto es, algo extenso pero sin masa (densidad, dureza, etcétera). Descartes distingue lo que él quiere decir por "vacío" o "espacio vacío" de lo que ordinariamente se significa mediante tales términos:

Tras haber examinado esta piedrecilla, encontraremos que nuestra verdadera idea de ella consiste sólo en que percibimos claramente que es una substancia que es extensa en largo, ancho y profundo; pero justamente eso está incluido en nuestra idea de espacio, no sólo el espacio que está lleno de cuerpo, sino también el espacio que se denomina vacío.¹⁴

Empero, no bastan recordatorios ocasionales en la forma de frases acerca de lo que "se denomina vacío". Dado que la propuesta total de Descartes es que donde hay extensión hay algo extenso, es una lástima que formule esta posible verdad filosófica de tal manera que suene como una falsedad científica.

Tal como podría esperarse, Descartes en ocasiones olvidó que estaba

¹³ "El espacio... no es nada, en absoluto, sin los cuerpos, sino la posibilidad de situarlos." En el libro de G. H. Alexander (comp.), *The Leibniz-Clarke Correspondence* (Manchester, 1956), la tercera carta de Leibniz, § 5.

¹⁴ *Principios* II.11; véanse, también, de manera especial 16-17.

usando "vacío" y "materia" con estas maneras peculiares y pensó que él mismo había dado a entender que dondequiera que haya extensión hay masa, lo que luego consideró que tenía implicaciones para la física. Por ejemplo, intentó eliminar el fenómeno de la bomba al vacío, suponiendo que a medida que el aire deja el recipiente alguna "materia sutil" se introduce a través de pequeños poros en el vidrio. También, creyendo que había dado a entender que el mundo extenso está lleno hasta los topes de "materia" (en algún sentido normal) y que no hay dos porciones de "materia" (en este mismo sentido normal) que puedan llenar el mismo espacio al mismo tiempo, concluyó que todo movimiento debe ser circular y que la propagación causal por impacto debe ser instantánea. Estos son resultados excesivamente grandiosos que se infieren del ¡solo rechazo del concepto sin sentido de la nada extensa!

Mi preocupación actual no está con los desvaríos de Descartes, sino con lo que él quiso primariamente decir con "materia" y "vacío", pues son esos significados primarios los que Spinoza recoge de manera consistente y sin confusiones en nuestro contexto presente.¹⁸ Eso explica que diga que "el espacio y el cuerpo no difieren realmente". También lo justifica el que tomemos sus usos de "materia" y "substancia corpórea" como referidos al espacio. Así que, cuando dice que no hay vacío, no está prediciendo lo que uno encontraría si buscase por todo el universo. Su propuesta es conceptual: si dos *items* extensos no se tocan, debe haber algo entre ellos. Con esta arma en nuestras manos, volvamos al argumento del vacío en p15s.

6. Supongamos que hay tres cuerpos contiguos, A, B y C y que B se encuentra entre los otros dos. Supóngase, además, que durante un tiempo, cuando A y C existen y nada se mueve, acaece un suceso que se acerca en todo lo posible a adecuarse a la descripción "B es aniquilado". Spinoza intentará convencernos de que ese suceso no pudo haber sido una aniquilación.

Si antes del suceso A y C no se tocaban y durante él ellos permanecen existiendo e inmóviles *se sigue lógicamente que después de él no se tocan*. ¿En qué consiste el no tocarse? ¿Cuál es el hecho positivo del que surge el hecho negativo de que no están contiguos? Sostengo que Spinoza, en su observación comprimida acerca del vacío en p15s, pretende argüir que sólo su metafísica puede responder a esta pregunta de manera aceptable. Dejando de lado la tesis relacional de que el que estén aparte A y C es el hecho espacial fundamental, que no se apoya en ningún hecho acerca de lo que está entre ellos, hay a primera vista cuatro respuestas posibles, una de las cuales es la de Spinoza. Un signo de lo extremadamente abstracto que es el argumento es que las diferencias entre las respuestas pueden enunciarse tan sólo en términos de diferencias entre algo y nada, lo mismo y diferente, uno y dos.

"A y C no se tocan porque entre ellos hay una mera distancia, una nada extensa, una extensión rectangular que no es algo extenso. Eso explica la consecuencia lógica que hemos señalado antes: había algo me-

¹⁸ En la Carta 13, por mala fortuna, él llega a suponer que "No hay un vacío" tiene valor predictivo.

tido allí; se aniquiló; así, lo que resta es una nada." Ésa es la respuesta sin sentido que Spinoza está rechazando cuando dice: "No hay ningún vacío."

"Lo que yace entre A y C después del suceso, llegó allí durante el suceso, sin movimiento; justamente de allí saltó a la existencia, cuando se aniquiló B." Esto no carece de sentido, pero sí parece tonto y no puede ser correcto. Implica que si una cosa deja de existir mientras nada se mueve, una nueva cosa de exactamente el mismo tamaño y forma *debe* venir a la existencia allí y entonces ¿cómo puede ser absolutamente necesario que toda aniquilación o bien esté acompañada de movimiento o sea seguida por una creación?

La tercera respuesta es la propia de Spinoza.

El suceso no fue, realmente, una aniquilación sino, más bien, una alteración —un cambio cualitativo en algo que se mantuvo existiendo todo el tiempo. No fue reemplazo de una cosa con masa por una nada extensa o por una nueva cosa sin masa sino, más bien, la alteración de una región que se hizo sin masa. Algo estaba entre A y C antes del suceso y aún está entre ellos después de él.

A diferencia de la primera respuesta, ésta tiene sentido y, a diferencia de la segunda, puede explicar por qué es válida la consecuencia lógica subrayada. La aniquilación de una cosa no podía necesitar la originación de otra, pero ese supuesto par de sucesos resulta ser ahora dos descripciones de un único suceso, a saber, la alteración de una región. No hay más misterio aquí que el que hay en el hecho de que si aniquilas el calor de una taza de café, creas su frialdad.

Esta tercera respuesta la genera la metafísica de campo que le he atribuido a Spinoza. Él está arguyendo que esa metafísica la confirma fuertemente el hecho (como él considera que es) de que proporciona la versión defendible mejor y quizás única de la situación A-B-C que he estado considerando. Y la atribución que le hice de la metafísica de campo la confirma el hecho que proporciona esta lectura del argumento del vacío.

La cuarta respuesta posible a nuestra pregunta dice que antes del suceso había dos cosas entre A y C y después de él quedó sólo una; estaban B y la región que éste ocupaba; después, sólo estaba la región vacía y el suceso fue una aniquilación real. Esto parece inteligible y hace justicia a la consecuencia lógica que no podía explicar la segunda respuesta; si de dos cosas sólo una se aniquila, sin misterio se sigue que la otra permanece. Spinoza no estudia esta alternativa —esto es, la tesis de que el espacio sea un continente substancial, un algo que contiene otros algos. Volveré a esto en § 25.3, arguyendo que es inferior a la metafísica de campo.

§ 25. ¿ES BUENA LA METAFÍSICA DE CAMPO?

1. Démosle una última mirada a la pregunta acerca de lo que tiene derecho Spinoza a decir sobre la(s) substancia(s) extensa(s). Él puede decir

que no hay ninguna y que el mundo extenso nos es una apariencia de una realidad inextensa. Ésa fue la opción de Leibniz y sirve de vanagloria a Spinoza por no haberla tomado.

Él podría decir además que hay muchas sustancias extensas, siendo cada una de ellas una partícula física que no puede dividirse, donde "no puede" significa algo lo suficientemente fuerte como para asegurar que una sustancia no tiene partes de las que siquiera dependa conceptualmente. Spinoza no se conformaría y no debería conformarse con meros trocitos de materia para los que no hemos encontrado una forma de partir de manera razonable; él quiere que las cosas en su metafísica básica sean indivisibles en un sentido más fuerte que ése. Esa exigencia, probablemente, no pueden cumplirla partículas que sean pequeñas cantidades de materia. La física contemporánea postula constituyentes de la materia que pueden ser indivisibles en un sentido muy fuerte, al no ser "agregados" en ningún sentido, por generoso que éste sea. Pero éstos logran ser así por no ser cosas en sentido alguno, sino más bien propiedades de una región o conjunto de regiones y eso los elimina como sustancias. Como lo señalé en § 20.5, el "atomismo" contemporáneo no es un rival de la metafísica de campo de Spinoza, sino una versión de ésta.

¿Cuántas sustancias extensas hay? Al fallar las respuestas "Ninguna" y "Muchas", la que queda es "Una". Esta respuesta está sentenciada si escoge algo extenso de entre una multitud de ellos; de alguna manera debe escoger la totalidad. Pero parece que no hay forma de hacer eso y, al mismo tiempo, mantener que la sustancia única no tiene "partes" en algún sentido perjudicial, excepto si suponemos que esa sustancia no es la totalidad de la unión de cosas físicas, sino más bien, el espacio único que ocupa y esa parece ser la tesis de Spinoza sobre esta cuestión.

2. Sin embargo, quizás podamos ver que él no da la respuesta "uno" sino que, más bien, rechaza la pregunta. Esto es, quizás su metafísica considera que "sustancia" no es un sustantivo que designe objetos que se puedan contar como "piedra", sino más bien un sustantivo que designa objetos masivos tal como "agua".

El texto latino no dirime esta cuestión, porque el latín no tiene artículos y, así, su ausencia en una frase dada no es informativa. Al principio de la *Ética* "sustancia" se usa con frecuencia como un sustantivo que designa objetos que se pueden contar, con un plural real o implícito (por ejemplo p2,4,5,6), pero p15s al final de la obra se mantiene resueltamente en el singular. En p14c1 Spinoza dice que "hay tan sólo una sustancia", repite esto en p30d y algo parecido en 2p4d. Hablando de manera estricta esto es usar "sustancia" con un sustantivo que denota objetos que se pueden contar; pero quizás sea un error ser estrictos acerca de esto. Alguien que piense que hay sólo *substantia*, enfrentado a otras personas que crean que hay sustancias, podría decir "Hay sólo una sustancia" sólo queriendo decir que el plural es inapropiado.

Empero, hay razones para creer que en la mayor parte de la *Ética* Spinoza considera principalmente que "sustancia" es un sustantivo

que se refiere a objetos masivos. Cuando da a entender que hay una "cantidad infinita" de substancia (15s en 58/23) él impone, virtualmente, una lectura en términos de masa; al exponerle con frecuencia encuentro natural adoptar el uso en términos de masa y tengo la impresión de que las traducciones al inglés de la *Ética* omiten con mayor frecuencia los artículos antes de "substancia" tratándolo así, como un sustantivo de masa más que como un sustantivo enumerativo. No sé cuál sea la mejor manera de adecuar esto con el hecho —como presumo que lo es— de que, para Spinoza, "Dios" no puede ser un sustantivo de masa.

Esto basta con respecto a lo anterior. No he sido capaz de encontrar ningún problema real cuya solución dependa de que Spinoza piense que hay una substancia o, más bien, si hay substancia. La diferencia en este caso tiene importancia filosófica,¹⁸ pero no parece estar presente en la *Ética*.

3. Aún queda por considerar un enfoque del problema de aplicar el concepto de substancia o de una substancia al mundo extenso; se mencionó brevemente al final del § 24 y debemos ahora enfrentarnos a él. Este es el de la tesis de que el mundo externo consta de *espacio* y de *lo que está en el espacio*. La metafísica de campo nos permite introducir la noción de ocupación de espacio a un nivel más alto; enunciaremos condiciones sobre hileras de espacio-tiempo y anunciamos que, al momento en que sean satisfechas, describiremos la situación como "un objeto moviéndose a través del espacio"; pero la historia de la metafísica a nivel inferior no incluye el espacio ni sus contenidos. Así que aquí tenemos un verdadero rival de la metafísica de campo, como lo pone en evidencia el hecho de que las dos dan respuestas diferentes al problema del "vacío" del § 24. Mientras que la metafísica de campo dice que el suceso no es una aniquilación real, y que la cosa entre A y C antes del suceso es la misma cosa que hay entre ellos después, esta tesis del "espacio continente" afirma que antes del suceso había dos cosas entre A y C y que, luego, una de ellas fue aniquilada, dejando la otra.

Ahora nos interesa la idea de "espacio más lo que éste contiene". No consideraré esto en la forma "espacio más las substancias extensas en él" porque no deseo revivir las preguntas acerca de si las piedras y los palos o, ya que estamos en esto, los *quarks*, pueden ser substancias spinocistas. A fin de filtrar ese campo de problemas, consideraré que nuestro tema es la idea de que el mundo extenso consta básicamente de espacio más la *materia* (término de masa) que contiene, considerando que la materia es substancia (término de masa). Algo que no estudiaré es si, conforme a esta teoría, el espacio es también substancia o una substancia.

Spinoza no menciona la metafísica del "espacio más contenidos". Pero la objeción más fuerte en contra de ella es una que a él le hubiera gustado, a saber, que es ontológicamente extravagante. Donde Spinoza ve una región R que tiene la propiedad F*, la metafísica del "espacio

¹⁸ Para ver diversas exploraciones de la diferencia, véase el libro de F. J. Pelletier (comp.), *Mass Terms: Some Philosophical Problems* (Dordrecht, 1979).

más contenido" ve una región R con sólo propiedades geométricas y, cómodamente, encajada en ella, una porción de materia que tiene la propiedad F. La materia se inserta entre la región y la propiedad como un revestimiento de seda infinitamente fino entre una mano y un guante de cuero. Este revestimiento no introduce ninguna diferencia; es tan sólo una inserción verbal y, así, podemos eliminarlo.

4. En conjunto, la metafísica de campo se porta extremadamente bien en contra de sus rivales cuando se trata de aplicar un concepto del siglo XVII de substancia al mundo extenso. Y hay más que decir a su favor. Nadie sugeriría que debiésemos realmente limitarnos a los conceptos de base de esta metafísica; pero al captar que es teóricamente posible decir toda verdad acerca del mundo extenso de esa manera, podemos hacernos bien, aumentar nuestro control conceptual y nuestra liberalidad filosófica. Tengo dos ejemplos a este respecto.

La metafísica de campo, al fin, nos da control de la vieja y enfadosa cuestión acerca de si de alguna manera es posible que dos cosas ocupen el mismo lugar al mismo tiempo. Algunos filósofos han pensado que eso es absolutamente imposible, otros han sostenido que aun cuando sea concebible nunca sucede y Leibniz, entre otros, no estaba seguro.¹⁷ La respuesta spinocista adecuada es que hay sucesos lógicamente posibles en el espacio que, razonablemente, podrían caracterizarse como ejemplos de conocupación, sólo en tanto que nuestro concepto de ocupación se base en alguna cualidad que admita diferencias de grado. Considérense dos esferas de una libra, cada una de ellas con un radio de dos pulgadas, que se mezclan para formar una esfera de dos pulgadas con ese mismo radio y luego se separan nuevamente, con ninguna evidencia independiente de que cualquiera de ellas sea algo menos que perfectamente sólida. Visto de cierta manera, parece obvio que esto es conceptualmente posible. El sentido de que, después de todo, quizás esto sea imposible, surge del pensamiento de que: ¿qué puede significar decir que algo *ocupa* la totalidad de una región del espacio si no es que eso mantiene a cualquiera otra cosa fuera de esa región? La respuesta es que, aun cuando la ocupación debe comprender alguna tendencia a la exclusividad, ésta no necesita ser absoluta y la cura adecuada de la creencia de que debe ser absoluta, es pensar en este asunto en detalle en términos de la metafísica de campo.

Esta metafísica también nos da libertad al ayudarnos a ver que el espacio contiene *items* distintos a porciones de materia y construcciones a partir de éstas. Podría haber diversidad cualitativa entre las regiones que no se encuentran bien manejadas por el concepto de una cosa física pero que invita al uso de algún concepto de "ocupante del espacio". Éste podría ser el concepto de una *fuerza* que no es tan sólo la tendencia que tiene un cuerpo a moverse, o el concepto de una *onda* que no es tan sólo un movimiento ondulante de los cuerpos.

De estas dos puertas que abre la metafísica de Spinoza, la primera parece que no conduce a ninguna cosa real pero la última —la puerta

¹⁷ Su análisis en los *New Essays*, pp. 122-124, indica algo acerca del calor y del polvo que rodean la cuestión.

hacia la posibilidad de ocupantes del espacio que no sean cuerpos o propiedades de los cuerpos— parece que es precisamente la que ha atraído a la física contemporánea en la dirección de la teoría de campo.

§ 26. MOVIMIENTO Y REPOSO

1. Spinoza atribuye al mundo extenso algo que él denomina "movimiento y reposo". Si esto se asevera en su nivel metafísico más básico, como parece que se hace, él no puede significar por "movimiento" y por "reposo" lo que nosotros queremos decir con estas palabras. Sólo las cosas en el espacio se pueden mover y en el nivel más básico de Spinoza no hay ocupantes, sino sólo espacio, donde sus diferentes regiones se alteran de maneras ordenadas. Se podría hablar de una *cualidad* como "moviéndose" a través del espacio, como uno habla de una *helada* como "moviéndose" a lo largo de una campiña; pero ése no es, hablando literalmente, movimiento. Esto lo entendió Hallett:

Una totalidad genuinamente indivisible, tal que ella misma no se mueve, no puede "contener" (y ciertamente no puede "producir") movimiento en el sentido de cambio de lugar en el tiempo. Estos hechos fueron perfectamente claros para Spinoza y, así, infiero que si la Substancia Extensa se expresa a sí misma como movimiento y reposo infinitos y eternos, se sigue que a éstos debe dárseles otro significado que el de movimiento y reposo tal como [los entendemos] de ordinario.¹⁸

Sea que estos hechos los tuviera claros Spinoza o no, hagámoslos claros para nosotros mismos. Spinoza debería usar "movimiento y reposo" para significar algo como "esas alteraciones en el espacio que pueden conceptualizarse, un nivel más arriba, como movimiento de las cosas en el espacio". Creo que él aceptaría eso, aun cuando añadiría que la frase "movimiento y reposo" también se refiere a las leyes que gobiernan las alteraciones —leyes que, un nivel más arriba, se convierten en las leyes de la física.

Incidentalmente, Spinoza ve estas leyes no tan sólo regulando lo que sucede, sino como manteniendo su suceder. Él no representa el mundo como inherentemente inerte y con un Dios entrometido que lo mantiene en movimiento y nunca consideraría el pensamiento —incorporado más tarde en la segunda ley de la termodinámica— de que el universo está agotándose. Así pues, piensa que el mundo es, de alguna manera, semoviente, quizás como un animal. Aun cuando le dio importancia a esto, yo no puedo hacer que produzca una filosofía interesante porque no puedo encontrar ningún contenido claro en esto, además de las dos negaciones que he mencionado —las de un Dios extramundano y de la entropía creciente. No diré más acerca de esto.

2. En algunos "lemas" y otro material que se inserta entre 2p13 y 14, Spinoza usa la frase "movimiento y reposo" de una manera diferente,

¹⁸ Hallett, *Aeternitas*, p. 85.

no básica. Aquí, como ciertamente en la mayor parte de la *Ética*, ha subido a un nivel en el que hay cuerpos, cosas *en* el espacio y ahora está hablando de *su* movimiento y reposo —usando, de esta manera, “movimiento” y “reposo” en sus sentidos ordinarios. Los comentaristas que no captan esta diferencia de nivel, pero que de otra manera están pensando puramente, hacen una ventisca de los lemas.

El concepto de movimiento y reposo desempeña dos papeles diferentes en los lemas. Uno de ellos se encuentra en la teoría de Spinoza sobre los organismos. Los lemas presentan una física y una biología fragmentarias, que culminan en una versión de lo que es un *individuo* completamente estructurado y permanente. Spinoza usa “individuo” como un término técnico, sin definirlo, pero es claro que los individuos paradigmáticos son los organismos. Ahora bien, él ofrece una versión de lo que sucede cuando un único organismo sigue existiendo mientras cambia —v. gr., digiriendo excretando (lema 4), creciendo o encogiéndose (5), cambiando de postura (6) o cambiando de lugar (7). En el lema 5 dice que el que persista el organismo depende de que retenga la misma “naturaleza” o “forma”; pero más adelante dice, de manera un poco más específica, que el mismo individuo persiste mientras sus partes “preserven, unas con respecto a otras, la misma proporción de movimiento y reposo” y otras frases similares. La frase “la misma proporción de movimiento y reposo” aún es muy abstracta. La veo como un indicador para una teoría biológica detallada que aún yace en el futuro y creo que Spinoza lo vio también así. Empero, expresa su confianza de que la verdadera teoría biológica manejará todo en términos de movimientos de partes.

En esto, Spinoza se muestra como un hijo de su tiempo. Su metafísica revela panoramas gloriosos de mundos cuya física no es exclusivamente la ciencia de cómo la materia se mueve en el espacio; pero parece que no se le ocurrió que el mundo real podría ser distinto a uno de “movimiento de materia”. La profundidad de ese supuesto se muestra en la elección de la etiqueta “movimiento y reposo” en la base, como el nombre que le da Spinoza a un “modo inmediato infinito de Dios”, esto es, para un aspecto de la realidad que se sigue inmediatamente en un paso, de que la realidad sea extensa. Aun cuando en la base “movimiento y reposo” significa algo especial, Spinoza no habría elegido esa frase si no hubiese supuesto que “movimiento” y “reposo”, en el sentido ordinario de estos términos, serían los conceptos clave cuando nos elevásemos al nivel en el que el espacio tiene cosas en él.

3. Pero aún no he puesto de manifiesto cuánto trabajo se espera que el movimiento y el reposo harán en la versión del mundo extenso según Spinoza. Puede parecer que yo le hiciese decir esto: Dados los hechos acerca del espacio que conceptuamos como hechos acerca de cosas en el espacio, lo que queda por contar acerca del mundo extenso, puede decirse en términos de los movimientos de esas cosas. Pero la tesis real de Spinoza es más radical. Él sostiene que los conceptos de movimiento y de reposo generan toda la diversidad en el mundo extenso.

Conforme a determinada interpretación, esto puede ser correcto; con-

forme a otra, puede no serlo. a) Si significa que toda la diversidad del mundo puede explicarse en términos del concepto básico de Spinoza sobre movimiento y reposo, ésta podría ser verdadera. Porque casi nada se nos ha dicho acerca de ese concepto —aparte de la pista que nos da el nombre que Spinoza le impone— no podemos negar que sea lo suficientemente rico como para generar toda la diversidad cualitativa del mundo. Eso parece ser lo que sostiene cuando, como respuesta a la solicitud de ejemplos que le hace un amigo, primero, de algún rasgo que se siga inmediatamente de que el mundo sea extenso y, segundo, de un rasgo que se siga del primero, Spinoza replica: "Los ejemplos que me pides son, del primer tipo, ... movimiento y reposo; del segundo tipo, la hechura de todo el universo." (Carta 64 en IV/278/24.) b) Spinoza, sin embargo, tiene dificultades si quiere decir que toda la diversidad cualitativa puede explicarse en términos de hechos acerca de "movimiento" y "reposo" tal como se les entiende ordinariamente, esto es, tal como se encuentran a un nivel arriba de la base. Si la metafísica de campo es correcta, esto está equivocado; pues los conceptos ordinarios de movimiento y de reposo son solamente aplicables si ya tenemos cosas en el espacio y no se requiere ya que haya diversidad. Conforme a la metafísica de campo, para que haya un cuerpo en movimiento debe haber una hilera adecuada de espacio-tiempo de los que cada miembro sea F^* en tanto que sus alrededores inmediatos no sean F^* y eso nos dará un cuerpo F moviéndose a través de un medio no F . Esto significa que hay diversidad cualitativa que subyace al movimiento y que, por tanto, aquélla no es un resultado de éste.

Aun sin ir tan a fondo, podemos incluso atacar la tesis de que toda diversidad cualitativa es resultado del movimiento y el reposo tal como se les entiende de ordinario. Conforme a esa tesis, el mundo extenso es, en cualquier instante, homogéneo y la diversidad cualitativa se introduce sólo siguiendo la dimensión temporal. Pero eso es imposible: si a cada instante hay una mismidad sincrónica, entonces ninguna reunión de instantes a lo largo de una dimensión temporal puede producir diversidad sincrónica. Lo más que podríamos obtener es diversidad diacrónica, con la totalidad del universo extenso alterándose, por ejemplo, de totalmente azul a totalmente verde o de caliente a frío.

Sin embargo, podría bastar un *input* muy pequeño de diversidad cualitativa para generar el resto. En particular, si el mundo extenso consta de cantidades homogéneas de materia y de regiones homogéneas de espacio vacío, eso puede bastar para permitirnos explicar todo el resto de la diversidad del mundo en términos de diferencias en estructura y en movimiento. Pero, *primero*, debe haber esa diferencia entre cuerpo y vacío, tal como se le denomina de ordinario.

Al menos una vez Spinoza indica que cree que no hay vacío, en vuestro sentido y en el mío del término, y temo que él infiere esto de su tesis según la cual no hay ningún vacío en el peculiar sentido cartesiano de "no substancia extensa" o de "nada masiva" (Carta 13, IV/65/25). También hay una pista que va en la otra dirección y que sugiere que, en el nivel adecuado, él distingue el espacio de los cuerpos que lo ocupan (Carta 32, la frase "ningún espacio y ningunos otros cuerpos"

IV/172/2). No estoy seguro acerca de esto. Estoy seguro de que Spinoza no ve que tiene necesidad de distinguir el espacio de los cuerpos o los cuerpos de los cuerpos, como algo preliminar a la aplicación de los conceptos ordinarios de movimiento y reposo. Esto está claro en los lemas de la Parte 2. En el escolio a los lemas dice que un individuo complejo puede tener partes que sean individuos complejos, cuyas partes sean... etcétera; pero él da a entender que siempre es alcanzable un límite. En el límite, el individuo se descompone en "cuerpos de los más simples" que "se distinguen unos de otros tan sólo por movimiento y reposo". Véase también el lema 1: "Los cuerpos se distinguen unos de otros por razón del movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud y no por razón de su substancia."

4. Probablemente Spinoza no vio con claridad perfecta la diferencia entre la base y el siguiente nivel superior y, así, la diferencia entre las nociones técnica y ordinaria de movimiento y reposo. Eso podría explicar el que ofrezca, un nivel más arriba, una tesis indefendible que habría estado muy bien si se hubiese ofrecido en el nivel básico.

Quizás la influencia de Descartes es pertinente. Aquí está lo que él dijo sobre la diversidad cualitativa:

Hay sólo una materia en todo el universo. Todas las propiedades que percibimos claramente en ella pueden reducirse a una, a saber, que puede dividirse y moverse conforme a sus partes y que es capaz de todas las diversas disposiciones que observamos que pueden surgir del movimiento de sus partes. Toda la diversidad que se encuentra en las formas de la materia depende del movimiento.¹⁰

Esto es indefendible por razones que ya he dado, pero pudo haber influido en Spinoza.

Mientras tenemos a la vista el pasaje de Descartes, notemos cómo se relaciona con la metafísica de Spinoza sobre el mundo extenso. Descartes estaba en camino de obtener, él mismo, su metafísica de campo, pues tenía la idea de una substancia extensa o de substancia extensa (término de masa); pero al conceder que tenía "partes" que podían "moverse" muestra que no había pensado en la posición de manera tan profunda como lo había hecho Spinoza. Descartes parece representar un mundo extenso que consta de una cantidad infinita de materia que ocupa un espacio infinito y suponer que la materia es movable. Por contraste, la metafísica de campo nos dice que comencemos no con la materia en el espacio, sino con el espacio; nosotros no alcanzamos nada que literalmente se mueva excepto mediante la diversidad cualitativa, y esto es por lo que el movimiento no puede ser la fuente de toda esa diversidad.

5. Sólo una vez, que yo sepa, Spinoza se retira de la doctrina cartesiana de la diversidad cualitativa: "La mente no puede determinar que el cuerpo se mueva, que descanse o cualquiera otra cosa (si hay cualquiera

¹⁰ *Principios* II.23, citado con omisiones.

otra cosa)" (3p2). Si él hubiese rehecho la *Ética* de acuerdo con esto, concediendo que "movimiento y reposo" podrían no ser la totalidad del asunto, hubiese necesitado muchas reformulaciones, un cambio importante de tono y una admisión continua de un problema aún no resuelto acerca de cuáles sean las diferencias cualitativas básicas en el mundo extenso. Pero esos cambios no habrían entrado en la estructura central de su filosofía.

V. NECESIDAD

EN CIERTA forma, Spinoza se compromete con la notable conclusión de que no hay verdades contingentes, o sea, que éste es el único mundo posible. De otras maneras, él se compromete con lo opuesto. Este capítulo explicará esos compromisos y también sondeará la cuestión de lo que realmente pensó Spinoza —a diferencia de lo que sus doctrinas implican formalmente— acerca de las verdades contingentes.

Los textos son difíciles y no son concluyentes pero tienen que ver con otros aspectos de la *Ética* también, así que tenemos una buena razón para considerarlos.

§ 27. EL COMPROMISO PARA CONCEDER VERDADES CONTINGENTES

1. Que el universo tiene A, para cada atributo A, es algo que Spinoza considera como directamente necesario; él incluso cree que su verdad puede descubrirse *a priori*. Esta necesidad de "El universo tiene A" la hereda "El universo tiene M", donde M es uno de los modos que implica formalmente el atributo de la extensión, por ejemplo "movimiento y reposo", que es un modo de la extensión porque implica formalmente la extensión, y es infinito y eterno porque la extensión lo implica formalmente.

Es en p21 donde Spinoza dice que cualquier cosa que se siga de un atributo es, ella misma, "infinita y eterna", a lo que añade en p22 que cualquier cosa que se siga de un modo infinito y eterno debe, ella misma, ser infinita y eterna. Ahora bien, sabemos por d8 que "eterno" se supone e implica formalmente "absolutamente necesario", de tal manera que p21,22 están diciendo, en parte, que lo que se sigue de algo necesario es, ello mismo, necesario, en que es el teorema fundamental de cualquier lógica modal. El contenido restante de "infinito y eterno" es, aproximadamente, el de "ejemplificado siempre en cualquier lugar", lo que le añade, a p21,22, el contenido: Cualquier cosa que se siga de lo que es ejemplificado universalmente es, ello mismo, ejemplificado universalmente. Esto, también, parece obvio. Es sorprendente que Spinoza haya de ofrecer una demostración terriblemente retorcida para este par de proposiciones.

2. Los atributos y los modos que se pueden alcanzar deductivamente de ellos tienen, según cree Spinoza, una gran cantidad de contenido porque son los depósitos de todas las leyes causales. Por ejemplo, "movimiento y reposo" no es tan sólo un sistema de descripción y de clasificación sino que, de alguna manera, incorpora la totalidad de la física. Se supone que las leyes de la física son parte del paquete de la "extensión" —un mundo extenso debe obedecerlas— y, puesto que todo el mundo

posible es extenso, se sigue que nuestra física es verdadera en todo mundo posible. Este es el racionalismo causal de Spinoza en tanto se aplica a la física.

Claro está que es falso, y cuando a Spinoza se le presentan objeciones sobre esto, él no responde de manera convincente (Cartas 80-83). Se le pregunta cómo puede ser necesario que cualquier cosa que sea extensa debe comprender movimiento y reposo. Su objetante le recuerda que Descartes dijo que la definición de "materia" en términos de extensión, no implica formalmente las leyes de la física las que, por tanto, deben ser el resultado de la interferencia de Dios. Spinoza replica que Descartes tiene que decir eso porque su definición de materia es muy leve: "Descartes define mal la materia como extensión [y] debe explicarse necesariamente mediante un atributo que expresa una esencia infinita y eterna" (Carta 83 en IV/334/24). No creo que él pretenda retirar su propia tesis de que la extensión es la esencia del mundo físico. Su propuesta es que una metafísica adecuada necesita un concepto de extensión más rico que el de Descartes —uno que incluya no tan sólo la geometría sino, también, la física y un principio dinámico que asegure que cualquier mundo extenso rueda por siempre sin ninguna ayuda externa (véase § 26.1). Ese concepto enriquecido le permite decir que, necesariamente, cualquier mundo extenso comprende el movimiento y obedece las leyes reales de la física pero, por la misma razón, le hace más difícil argüir que, necesariamente, cualquier mundo es extenso.

He de señalar que Spinoza sostiene que el sistema de leyes causales es comprensivo así como necesario. Porque las leyes son necesarias, no puede haber un milagro (algo que caiga bajo el antecedente de una ley pero no bajo su consecuente) y porque son comprensivas, no puede haber un suceso azaroso (que no caiga bajo el antecedente o el consecuente de ninguna ley). Estas dos doctrinas se unen de manera notable en el *Tratado teológico político* (en III/86/27), donde Spinoza escribe: "No reconozco ninguna diferencia entre un suceso en contra de las leyes de la Naturaleza y un suceso que rebase las leyes de la Naturaleza (esto es... un suceso que no contravenga a la Naturaleza, aun cuando la Naturaleza sea inadecuada para producirlo o ser efecto de él)."

También las recopila en la *Ética*: "A partir de una causa determinada, el efecto se sigue necesariamente y, de manera inversa, si no hay ninguna causa determinada es imposible que el efecto se siga" (A3). La primera mitad dice que las leyes no pueden quebrantarse, en tanto que la segunda mitad, de manera pesada, dice que las leyes nunca están silenciosas. La primera mitad también excluye algo en lo que Spinoza nunca pensó, a saber: leyes causales básicas que son probabilistas. Para él, la tesis de que todo suceso se conforma a un sistema de leyes causales es la tesis del determinismo estricto, conforme a la cual estados del universo fijan estados posteriores con todo detalle.

3. Hasta ahora, hemos encontrado que Spinoza confiere un *status* de absoluta necesidad a un sistema de proposiciones que incorporan la lógica, la geometría y la física de todo mundo extenso posible. Estas proposiciones le atribuyen al mundo sus rasgos "infinitos y eternos";

están ejemplificadas en todo lugar y siempre, de tal manera que no incluyen rasgos que el mundo tenga de manera local o temporal. Estas se consideran en p28, que se refiere a "las cosas particulares o las cosas que son finitas y que tienen una existencia determinada". A pesar del uso de la palabra "cosa", el tema que aquí trata Spinoza es cualquier tipo de *ítem* que sea local, temporal o ambos, incluyendo estados, sucesos y situaciones a cualquier nivel metafísico. Llamaré a todos éstos "particulares", pero esto no corresponde a ningún sustantivo de Spinoza. Lo que sigue será más fácil si se piensa en los "particulares" como en sucesos particulares.

Spinoza dice, en p28, que el linaje causal de cada particular incluye otro particular, cuyo linaje causal incluye a otro, "y así al infinito". Éste es el argumento. Todo *ítem* debe ser causado por algo; los particulares no pueden ser causados por nada infinito y eterno y la única opción restante es que los causen otros particulares. La primera premisa es el racionalismo explicativo. Consideremos el argumento de Spinoza en apoyo de la segunda.

El la deriva de p21.¹ Conforme a p21, cualquier cosa que se siga necesariamente de algo que se da siempre y en todo lugar debe, ella misma, darse siempre y en todo lugar y, así, los particulares, al ser locales o temporales, no se siguen necesariamente de ningún *ítem* infinito y eterno. El argumento es correcto. Si un trueno particular fuese necesitado *por* las leyes de la física, habría truenos en todo lugar y siempre. Lo que podemos decir, conforme a Spinoza, es que cada trueno lo causa un antecedente particular, y esta causación procede *a través* de las leyes de la física.

4. Este cuadro persuasivo de la causación de los particulares no introduce ninguna dificultad a la tesis de Spinoza de que todo lo causa Dios. Aquí tenemos dos tipos diferentes de *input* causal: una cadena infinita de *ítems* finitos (los sucesos particulares causalmente anteriores) y una cadena finita de *ítems* infinitos (la sucesión de leyes físicas cada vez más generales, que pronto acaban en el atributo de la extensión).² Cada uno de estos *inputs* pertenece a Dios: El primero es una serie de los modos finitos de Dios, en tanto que el segundo es un despliegue de uno de los atributos de Dios en sus modos infinitos.

Y tampoco hay ningún problema para la tesis de que "Dios es la causa inmanente, no la causa transcendente de todas las cosas" (p18). Obviamente, el Dios de Spinoza no puede enviar ninguna influencia causal sobre alguna otra cosa, porque no hay nada más; así pues la causalidad de Dios debe ejercerse sobre Dios. Pero eso está muy bien. Cuando un particular adquiere el ser, la influencia causal sí cruza hacia él de un antecedente particular, pero su causación por Dios —sea como incorporando las leyes o como el sujeto último de ambos particulares— es inmanente.

¹ Este es el único uso importante de p21. Hay otros cuatro usos, dos dispensables y dos completamente inútiles.

² Esta elegante formulación proviene del libro de Curley, *Spinoza's Metaphysics*, página 68.

5. Usaré la frase "proposición particular" para significar "proposición que informa de la existencia de algún particular", por ejemplo, que informa del acaecimiento de algún suceso.

Ahora bien, hay cierta clase de proposiciones en las que todos sus miembros son absolutamente necesarios; predicando atributos y modos infinitos y eternos sobre Dios. Spinoza dice que ninguna proposición particular se sigue de ninguna de ellas. ¿Implica formalmente ello que toda proposición particular es contingente?

Lo hace, conforme a la mayor parte de los sistemas de lógica de implicación, en los que es un teorema que una proposición necesaria es implicada formalmente por cualquier proposición. Yo me apegó a la opinión mayoritaria de que este teorema es verdadero; * pero es controvertido, no ha sido bien conocido a lo largo de la historia de la lógica y no tengo ninguna razón para creer que Spinoza estaba consciente de él. Dejémoslo de lado y preguntemos si Spinoza se ha comprometido de alguna otra manera a que haya verdades contingentes.

No hay nada más en p28 que implique formalmente que las proposiciones particulares son contingentes. Es verdad que p21,28 nos incitan a preguntar cómo podrían ser necesarias tales proposiciones —de donde podría *provenir* su necesidad, por así decir— pero eso no implica positivamente que sean contingentes.

6. La presión mayor sobre Spinoza para conceder que son contingentes al menos algunas proposiciones, viene simplemente de que es difícil hacer buena filosofía en tanto uno se mantiene fiel a la tesis de que éste es el único mundo posible. Muchos de los movimientos filosóficos de Spinoza son inválidos si no hay contingencia; por ejemplo, sus usos del concepto de *la esencia* de una cosa, refiriéndose a esas propiedades de las que no sería posible que ella careciese, pasan a ser o bien falsedades o bien verdades vacuas si no hay verdades contingentes; porque, entonces, cualquier propiedad de cualquier cosa le es esencial a ésta. Véase, también, 3p6d, que pretende mostrar que, sin ayuda, nada puede causar su propia destrucción: si todas las propiedades de una cosa le son esenciales, entonces este argumento debería concluir que, sin ayuda, nada puede causar ningún cambio en sí mismo. Véase, también, 2a1.

§ 28. EL COMPROMISO PARA EXCLUIR VERDADES CONTINGENTES

1. He descrito a Spinoza como un "racionalista explicativo", queriendo decir con ello que él cree que hay una respuesta satisfactoria para toda pregunta *por qué*, y he señalado que esto requiere que él sea un racionalista causal (§ 8.4). La razón es que si las leyes causales no son absolutamente necesarias, entonces la pregunta "¿por qué se mantuvo la ley en esta ocasión?" es una buena pregunta que no puede tener ninguna respuesta.

* Defiendo esto en mi artículo "Entailment", *The Philosophical Review* 78 (1969), páginas 197-236.

Sin embargo, incluso cuando Spinoza considera que la necesidad causal es lo mismo que la necesidad absoluta, aún se ve amenazado con una pregunta *por qué* sin respuesta. Sea P la gran proposición que enuncia toda la verdad contingente acerca del mundo real, hasta sus mínimos detalles, con respecto a todos los tiempos. Entonces la pregunta "¿Por qué sucede que P?", no puede responderse de ninguna manera satisfactoria. Cualquier supuesta réplica debe tener la forma "P sucede porque Q sucede"; pero si Q sucede sólo de manera contingente, entonces es uno de los conjuntos en P, y la explicación propuesta no explica; y si Q sucede de manera necesaria, entonces la explicación, si es correcta, implica que P también es necesaria. Pero si P es necesaria, entonces el universo tiene que ser exactamente como es, hasta sus mínimos detalles —o sea, que éste es el único mundo posible.

Dicho brevemente, un racionalista explicativo está sometido a una presión intensa para suponer que no hay ninguna verdad contingente —que éste es el único mundo posible.

2. Leibniz, al escribir, poco después de la muerte de Spinoza, informa que él se había "encontrado muy cerca de las opiniones de quienes sostienen que todo es absolutamente necesario" y que fue "sacado de este principio al considerar esas cosas posibles que ni son, ni serán, ni han sido".⁴ En su filosofía madura él deja, deliberadamente, espacio para las verdades contingentes. Empero, su muy apreciado "principio de razón suficiente" es una versión fuerte de racionalismo explicativo; dice que hay una razón para todo y, así, se impide aceptar cualesquier hechos brutos.

Leibniz intentó acomodar las verdades contingentes, sin dejar entrar hechos brutos al mismo tiempo, invocando la voluntad de Dios. La respuesta a la pregunta "¿Por qué es este mundo real, en lugar de algún otro?" es que así lo eligió Dios.

Pero, ¿por qué lo escogió Dios así? Leibniz sostiene que éste es el mejor de los mundos posibles, así que la pregunta correcta que hay que formular acerca de la elección de Dios es: "¿Por qué eligió Dios hacer real el mejor de los mundos posibles más bien que algún otro inferior?" He aquí su respuesta:

Es razonable y seguro que Dios hará siempre lo que es mejor, aun cuando no implique ninguna contradicción lo que sea menos perfecto. [Las verdades contingentes se basan en] la sucesión de cosas que Dios ha elegido libremente y que se fundan en el primer decreto libre de Dios que le conduce siempre a hacer lo que es más perfecto... Aun cuando Dios ciertamente siempre escoge lo mejor, esto no impide que algo menos perfecto sea... posible en sí mismo, aun cuando nunca suceda, pues no es su imposibilidad, sino su imperfección la que causa que Dios lo rechace.⁵

Es "seguro" que Dios siempre escoge lo mejor porque Dios es bueno y eso es absolutamente necesario —quienquiera que dude de la bondad de Dios, no ha captado el concepto de Dios. Así, la contingencia se desliza dentro de la metafísica de Leibniz, a través de la estrecha

⁴ Loemker, p. 263.

⁵ Loemker, p. 311.

grieta entre el carácter de Dios y sus acciones; es absolutamente necesario que Dios sea bueno, pero no que Dios actúe siempre con tal carácter, pues si eso también fuese necesario, entonces Dios perdería su libertad radical y el mundo su contingencia.⁶ El que Dios pudiese actuar de otra manera, dice Leibniz, no comprendería ningún "absurdo lógico", sino sólo un "absurdo moral".⁷

Cuando más, ésta es una escaramuza preliminar. Leibniz no habrá mostrado cómo reconciliar la contingencia con el principio de razón suficiente, hasta que haya explicado cómo se relaciona el carácter de Dios con sus acciones; no basta, tan sólo, con decir que la relación es confiable pero no necesaria. De hecho, él no completa la versión. Dice que los motivos de Dios "inclinan sin necesidad", sin explicar lo que eso quiere decir. Cuando dice lo mismo acerca de los motivos humanos,⁸ él quiere decir muchas cosas, ninguna de ellas aplicable a Dios.

Creo que el proyecto de reconciliación de Leibniz no podría completarse, porque si hay hechos contingentes, entonces debe haber hechos brutos. Enfrentados a la posición de Leibniz, podemos preguntar: "¿Por que, en la crónica de las acciones de Dios, no hay absurdos morales?" La respuesta no puede ser que tales absurdos son imposibles, pues Leibniz dice que no lo son. Ni nos ayuda a responder la pregunta señalando la bondad necesaria del carácter de Dios; eso nos dice qué acciones serían moralmente absurdas, pero no explica por qué Dios nunca realiza ninguna de ellas.

3. Empero, el apelar a los actos libres de un Dios personal, proporciona, al menos, un parecido de reconciliación del racionalismo explicativo con la contingencia. Spinoza tuvo clara conciencia de ese paso: "La gente común entiende que Dios [tiene] libre albedrío y [un] derecho sobre todas las cosas que son, cosas que, debido a eso, comúnmente se cree que son contingentes" (2p3s, 87/15). Él no podía adoptar esta tesis de la contingencia, pues negaba un Dios personal o que actúe de cualquier manera que sea "libre" a diferencia de necesario. Él dice tanto así en un pasaje acerca de "el ser eterno e infinito que llamamos Dios o Naturaleza" —cada vez que se refiere a este *item*, Spinoza usa sus dos nombres— diciendo que él/ello "actúa por la misma necesidad por la cual él/ello existe" y no "actúa con vistas a un fin" (4 Prefacio 206/22). No es que el rechazo, por parte de Spinoza, de un Dios personal, que pueda elegir, sea toda su línea de ataque en contra de una posición de tipo leibniziano. En p33s2 a 75/4 dice que incluso si admitiese un Dios personal que decidiese cómo actuar, esto podría hacerse inteligible sólo sobre la base de que las elecciones de Dios estuviesen determinadas por su voluntad y eso, a su vez, por su carácter; así que, después de todo, se reintroduce la necesidad.

Ni es eso todo. Incluso si también estuviese errado sobre ello —de hecho Spinoza lo dice— él no admitiría hechos contingentes *explicables*.

⁶ Véase el libro de H. T. Mason (comp.), *The Leibniz-Arnaud Correspondence* (Manchester, 1967), pp. 62 ss.

⁷ Loemker, p. 488.

⁸ *New Essays*, p. 175.

Al final de p33s2, contrasta dos tesis que entran en conflicto con la suya propia: *i)* que algunas de las acciones de Dios son arbitrarias y, así, crean hechos brutos, y *ii)* que las acciones de Dios, aun cuando no son necesarias, no son arbitrarias porque están guiadas por buenas razones. De estas tesis *ii)* es el intento leibniziano de tener la contingencia sin que nada quede sin explicación. Spinoza dice que aun cuando ambas están equivocadas *i)* está "menos lejos de la verdad" que *ii)*, dando a entender, así, que si hubiese tenido que admitir hechos contingentes él hubiese tomado todo el paquete y hubiese admitido hechos brutos. Su propuesta es que si Dios actúa por acaso para producir el mejor resultado, eso significa que hay pautas entre lo mejor y lo peor que son independientes de Dios —patrones "que Dios considera como un modelo al actuar". Spinoza encuentra eso absurdo. Él dice que es tanto como sujetar a Dios a algo impuesto desde fuera (*fatum*, lo que está ordenado).

4. Así, Spinoza está presionado para negar que hay verdades contingentes y la forma más pertinente de desistir esa presión es una con la que él no tendrá nada que ver. Creo que, *prima facie*, hay sólo otra forma posible de escapatoria. Aun si Spinoza dice que todas las proposiciones particulares son contingentes, él puede aún sostener que cada una de ellas puede explicarse; el retroceder por la cadena causal es infinitamente largo; este no "concluye" y, así, la sucesión explicativa de particulares no necesita contener ningún miembro que no sea explicable en términos de otro miembro más atrás en la cadena. El único reto en contra del racionalismo explicativo, proviene de la pregunta que se refiere no a cualquier parte de la sucesión sino a la sucesión como una totalidad: "¿Por qué hay esta sucesión infinita de particulares más bien que alguna otra?" Ahora bien, este reto podría enfrentarse negando la legitimidad de la pregunta. Ésa parece ser la posición de Kant en la *Crítica de la razón pura* (B 525-535), donde él parece sostener que nos creamos problemas inútiles al pretender que tenemos el imposible pensamiento de toda una serie infinita. Pero si ésa es la tesis de Kant, está equivocado; no hay nada ininteligible acerca de la idea de que las cosas podrían siempre haber sido diferentes de como realmente han sido; así que es una buena pregunta aquella de por qué siempre han sido como son.

Spinoza no formula la opinión kantiana acerca de la gran pregunta: "¿Por qué es real este mundo en lugar de otro mundo posible?" Y yo creo que no la sostuvo. Su uso de los nombres "Dios" y "Naturaleza" sugiere que él cree que podemos tener el pensamiento de la totalidad de una sucesión infinita. Empero, él aparentemente tiende a *pasar por alto* la difícil pregunta acerca de la serie entera, al describir como si nuestra habilidad a responder la pregunta *por qué* acerca de cualquier proposición particular fuese bastante para responder a las exigencias del racionalismo explicativo. En la Carta 40, escribe:

Si alguien preguntase por qué causa se pone en movimiento tal cuerpo finito, yo podría replicar que lo hace por otro cuerpo y, este cuerpo, a su vez,

por otro y así hasta el infinito. Esta respuesta... está disponible porque la pregunta es sólo acerca del movimiento y al proponer cada vez otro cuerpo, asignamos una causa suficiente y eterna de tal movimiento (IV/198/8).

Spinoza pasa a decir que esta serie regresiva de respuestas deja una pregunta sin responder, pero no es la pregunta: "¿Por qué hay la serie total?" Él ha estado estudiando un libro que se ha copiado de un libro que se ha copiado de..., etcétera, *ad infinitum*, y dice que el regreso infinito explica "la forma y el arreglo de las letras", pero no "el pensamiento y el significado que su arreglo expresa". Éste no es el *explanandum* que yo he estado analizando.

Si a Spinoza se le obligase a enfrentarse a la pregunta acerca de la serie entera, él diría, sin duda, que se explica por la naturaleza de Dios. Pero eso podría referirse, o bien a los atributos y modos infinitos y eternos de Dios (Dios visto desde arriba, por así decir) o a todos los hechos particulares acerca de Dios, esto es, los modos locales o temporales (Dios visto desde abajo). Explicar la sucesión total de particulares por referencia a Dios desde abajo, sería decir que P es verdadera porque P es verdadera y explicarla en términos de Dios desde arriba, sería darle a P —y, así, a cada conjunto en P— el *status* de necesidad absoluta. Y esto también sería negar p21 que dice que las proposiciones particulares no son implicadas formalmente por proposiciones acerca de las propiedades infinitas y eternas de Dios.

5. La falla de Spinoza de apegarse consistentemente a las implicaciones de su racionalismo explicativo, creo que está relacionada con su imprecisa distinción, no siempre aguda, entre Dios desde arriba y Dios desde abajo. En la Carta 64, dice que si la realidad extensa se describe de arriba abajo, el primero de los *items* es la extensión, seguido inmediatamente por el movimiento y el reposo, seguidos a cierta distancia por "la hechura de todo el universo" (véase § 26.3). Todos éstos pertenecen a ese material "infinito y eterno" del que los hechos particulares no pueden extraerse tan sólo mediante la lógica y, así, el tercero de ellos —la hechura del universo— no puede ser lo que su nombre sugiere, a saber, la totalidad de hechos particulares acerca del mundo extenso. No nos preocupemos por lo que es. A lo que apunto es tan sólo a que es peligrosa la terminología de Spinoza; a un *item* que se dice que es implicado formalmente por un atributo, se le da un nombre que sugiere que todo hecho particular es implicado formalmente por aquél. Samuel Alexander podía hablar muy bien de "modos infinitos que, por así decir, detienen la caída del Cielo a la tierra!"⁹

6. De paso, he de mencionar alguna terminología técnica que ha atraído la atención de algunos lectores de la *Ética* y se le ha concedido una importancia que no tiene. Me refiero a las frases de Spinoza "Naturaleza naturante" y "Naturaleza naturada" (p29s). Estas introducen una partición en los rasgos de la realidad, no siguiendo la línea entre Dios

⁹ Samuel Alexander, "Spinoza and Time", Kashap, pp. 68-85, en p. 71.

desde arriba y Dios desde abajo, sino a lo largo de la línea con los atributos de un lado y los modos del otro.

Así, la Naturaleza naturada incluye *todos* los modos, finitos e infinitos. Lo que tienen en común, justificando la implicación pasiva de "naturada", es que todos pueden explicarse mediante alguna otra cosa, puesto que incluso los modos infinitos y eternos son derivables de atributos. Por otra parte, los atributos obtienen la etiqueta activa "naturante" porque ellos se explican de suyo —las explicaciones fluyen de ellos, pero ninguno de ellos fluye dentro de ellas.

La terminología tenía una larga historia antes de Spinoza y él la introduce en la *Ética*, porque le agrada capturar, en sus propios términos, tanto como pueda de filosofías rivales. Esto carece totalmente de importancia en la *Ética* y no necesitamos detenernos aquí. Su único uso está en p31, que no tiene ninguna progenie deductiva y tal uso es dispensable. A lo que apunta p31 es tan sólo a señalar que *el intelecto* no ha de igualarse con el *pensamiento* y es sólo un modo de él. Sea que se encuentre ejemplificado sólo de manera local y temporal, o que más bien sea infinito y eterno, el intelecto no pertenece a la cumbre misma porque él mismo no es un atributo. O, como Spinoza lo expresa en la pesada terminología que estoy usando por última vez, el intelecto "debe referirse a la Naturaleza naturada, no a la Naturaleza naturante".

§ 29. ¿QUÉ PIENSA SPINOZA ACERCA DE LA CONTINGENCIA?

1. He argüido que Spinoza tiene buenas razones para afirmar que hay verdades contingentes y que tiene un supuesto fundamental que lo compromete a que no haya ninguna verdad contingente. De hecho, ¿en dónde se encuentra él?

2. Dice: "Las cosas no podrían haber sido producidas por Dios de ninguna otra manera o en ningún otro orden que en el que se han producido" (p33). Yo había pensado que esto quería decir que no hay verdades contingentes.¹⁰ Pero, ahora creo que eso estaba equivocado y que una lectura cuidadosa de p33d, muestra que lo que se está afirmando es tan sólo el racionalismo causal; las leyes causales que gobiernan el universo —que determinan la "manera" y el "orden" en el que las cosas se producen— no podrían haber sido diferentes.

Asimismo, se podría ver necesario en la ecuación de p34, del poder de Dios con la esencia de Dios, especialmente a la luz de p35d donde se da por igualar "poder" con "deber", diciendo que lo aparentemente débil "en el poder de Dios" es equivalente a la expresión fuerte "se sigue necesariamente de la esencia de Dios". Hay dos lecturas de esto,

¹⁰ Así lo entiende Matson en su artículo "Steps Towards Spinozism" (un artículo del que he aprendido mucho, aun cuando en este asunto estoy en desacuerdo con él). Friedman, en su artículo "Spinoza's Denial of Free Will in Man and God", en pp. 60-62, da razones diferentes a las mías para decir que 1p33 no niega que hay cualesquier verdades contingentes.

que corresponden a dos maneras de entender el "en el poder de Dios" (también corresponden a diferentes maneras de entender "esencia de Dios", pero, con tranquilidad, podemos dejar esto fuera de nuestro estudio). *i)* Podría significar que si es posible que P, entonces es necesario que P, esto es, que lo que es verdadero en algún mundo posible es verdadero en todos y esto, ciertamente, es la negación de la contingencia. *ii)* Hay otra lectura que surge del determinismo de Spinoza e implica que toda proposición particular verdadera es necesitada causalmente por estados antecedentes del universo. Spinoza cree que es moralmente importante captar que cualquier cosa que sucede tenía que suceder, estaba puesta en ese lugar por sucesos anteriores, era tan incontenible como si ella misma hubiese sido absolutamente necesaria. Él sostiene que no podemos pensar en nuestro regreso a un punto en la historia del mundo en el cual, realmente, fuese abierta la pregunta acerca de si algún día se daría ese suceso; no hay ningún lugar para algún "podría haber sido" o "casi no lo es". Ahora bien, él podría estar hablando acerca de esto tan inevitable en p34 y, también, en la p35 al decir: "Cualquier cosa que [esté] en el poder de Dios, es necesariamente", lo que, conforme a esta lectura, sólo querría decir que si P no es excluida por lo que sea el mundo hasta cierto tiempo, entonces es inevitable. En tanto que, conforme a la lectura *i)* el "poder de Dios" cubre cualquier cosa que sea en cualquier mundo posible, en la lectura *ii)*, aquél cubre sólo lo que es congruente con las leyes causales y con todos los hechos referentes a algún segmento inicial del mundo real.

¿Cuál lectura hemos de escoger? Si buscamos antecesores deductivos, encontramos que p35d confía en p34 y que su demostración es demasiado vaga para que nos ayude con nuestro problema actual. Así que debemos buscar en las progenies y así el resultado es mejor. Nuestras dos proposiciones sólo se usan tres veces en la *Ética*. De éstas, la invocación p34 en 3p6d es muy débil como para iluminar nuestro problema; pero las otras dos (1p36d y 2p3d) me parece que, decisivamente, favorecen la lectura *ii)* esto es, que implican que Spinoza vio 1p34,35 como expresando determinismo más bien que queriendo decir que éste es el único mundo posible.

3. Donde yo llamo a un suceso "inevitable", Spinoza lo llama, en ocasiones, "necesario por razón de su causa". Aquí, por ejemplo: "Una cosa se llama necesaria o bien por su esencia y definición o por una causa eficiente dada" (p33s1 en 74/5).

En otras ocasiones, él, audazmente, llama "necesario" al *item* inevitable. Por ejemplo:

La razón por la que existe un círculo o un triángulo o por la que no existe, no se sigue de la naturaleza de estas cosas, sino del orden de la totalidad de la Naturaleza corpórea. Pues de éste [orden] debe seguirse o bien que el triángulo existe necesariamente ahora o que es imposible que él exista ahora (p11d2 en 53/6).

Quizás esto es correcto. Quizás Spinoza quería decir algo de la forma:

Necesariamente (Naturaleza → Particular)

lo cual es inocente. Pero, lo que sus palabras realmente significan es, más bien:

Naturaleza → Necesariamente (Particular).

Esto implica que toda proposición particular es, ella misma, necesaria, siendo ésta la tesis, peligrosamente falsa, hacia la que lo está enfocando su racionalismo explicativo. (Compárese el pasaje citado § 28.4, donde Spinoza dice que al explicar los movimientos particulares en términos de otros anteriores, y así hacia atrás, "asignamos una causa suficiente y eterna a tal movimiento".)

Spinoza podría alegar que en p11d2 está hablando de que los triángulos son necesarios o imposibles "por razón de su causa" y que esto es inocuo. En tanto que le tenemos haciendo ese alegato, pongamos en su boca una explicación de lo que parece una inconsistencia en su texto. En p11d2 dice que "del orden de la Naturaleza, debe seguirse o bien que el triángulo necesariamente existe ahora o que es imposible que él exista ahora", empero en 2a1 dice que "del orden de la Naturaleza puede suceder que éste o que ese hombre exista o que no exista". Estas dos propuestas no pueden reconciliarse mediante ninguna diferencia supuesta entre triángulos y hombres. El único escape que puedo ver para Spinoza es decir que en el primer pasaje está hablando acerca de que el triángulo sea necesario o imposible por razón de su causa, en tanto que en el segundo lo que señala es que la existencia de ningún hombre es necesaria por razón de su propia naturaleza.

Pero la necesidad de una explicación apologetica así es amenazadora y en breve veremos que la noción de "necesario por razón de su causa" es malvada.

4. Empero, señalo que no debe haber dificultades porque Spinoza diga que "en la naturaleza no hay nada contingente" (p29), pues con el término "contingente" él quiere decir ni necesario ni inevitable. Negar la contingencia en este sentido fuerte no es decir que éste es el único mundo posible, sino es sólo afirmar el determinismo.

Incluso en este sentido fuerte de "contingente", estamos inclinados, de ordinario, a creer que hay verdades contingentes. Spinoza señala que eso se debe a ignorancia:

Una cosa se llama contingente sólo debido a un defecto de nuestro conocimiento. Pues si no sabemos que la esencia de la cosa comprende una contradicción... y, sin embargo, no podemos afirmar con certeza nada acerca de su existencia, porque el orden de las causas nos está oculto, nunca puede parecernos o necesaria o imposible. Así que la llamamos contingente o posible (p33s1 en 74/11).

Este sentido epistémico de "contingente" se pone en uso, por ejemplo, en 2p31c y 2p44c1. Más adelante, Spinoza impone una distinción entre "contingente" y "posible", dándole al primero el significado de "ne-

cesario (en el sentido propio de ese término)" (4d3) y al último el significado de "no inevitable" (4d4). Esta distinción terminológica se pone en uso sólo una vez y no es importante. De ahora en adelante usaré "contingente" en nuestra forma contemporánea, esto es, en el sentido estrecho de 4d3 más bien que en sentido más amplio de 1p33sl.

5. Aun cuando muchas de las cosas que dice Spinoza, que parecen implicar que éste es el único mundo posible, expresan realmente su doctrina de lo inevitable o algo relacionado con eso, hay otros pasajes que son más difíciles de explicar de esa manera.

Aquí tenemos uno de ellos: "De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitas maneras (esto es, todo lo que puede caer bajo un intelecto infinito)." (p16) Hay dos formas de hacer que esto implique que el nuestro es el único mundo posible. La proposición tiene la forma "de x necesariamente se sigue y", y tenemos que decidir qué es x y qué y.

i) Es natural tomar x, "la necesidad de la naturaleza divina", como incorporando sólo verdades necesarias acerca del universo. Si eso es correcto, y si y, "todo lo que puede caer bajo un intelecto infinito", es la totalidad de las verdades, entonces p16 implica formalmente que toda verdad se sigue de cierto cuerpo de verdades necesarias. Pero lo que se sigue de lo que es necesario es ello mismo necesario. Así que, ahora, p16 implica que *todo lo que es verdadero es necesario*, es decir, éste es el único mundo posible.

ii) Incluso si interpretamos x de manera más generosa, como incorporando la totalidad de verdades acerca del universo y no tan sólo algunas verdades necesarias acerca de él, aún podemos hacer que p16 implique que éste es el único mundo posible. En ocasiones, Spinoza usa la noción de un intelecto "infinito" o limitado para expresar la noción de lo que es posible y, conforme a esa lectura, p16 dice que cierto cuerpo de verdades (x) implica formalmente todo lo que es posible (y). Pero, lo que es implicado formalmente por verdades es ello mismo verdadero, así que, ahora, p16 implica que *todo lo que es posible es verdadero*, lo que es, nuevamente, decir que éste es el único mundo posible.

iii) Si combinamos las dos lecturas, obtenemos el resultado de que todo lo que es posible es necesario. Esto es sólo aparentemente más fuerte, ya que, en realidad, los tres resultados son equivalentes. Él nos dice: i) lo que vale aquí vale en todos los mundos, ii) lo que vale en cualquier mundo vale aquí y iii) lo que vale en cualquier mundo vale en todo el mundo. Cada una de estas tres propuestas es equivalente a la proposición de que hay sólo un mundo posible.

No es fácil evitar todas esas lecturas de p16. Pero yo no digo que Spinoza estaba usando p16, de manera explícita, deliberada y con plena conciencia de lo que está implícito, para decir que éste es el único mundo posible. Ciertamente, cuando pretende repetir el contenido de p16 en p17s, él lo hace de manera mucho más débil que o bien i) o ii), con una x inflada y una y atenuada, de tal manera que no alcanza a excluir toda la contingencia (62/15).

6. Aun cuando a p33 lo he eximido del cargo de decir que éste es el único mundo posible, no veo cómo evitar tal lectura de la parte central de p33s2. Éste es el escolio maravilloso en el que Spinoza dice que incluso si le atribuyese una voluntad a Dios, él no la usaría como base para relajar cualquier cosa que esté firme en su metafísica actual. El clímax del argumento es el siguiente:

Si se permite atribuir a Dios otro intelecto y otra voluntad, sin ningún cambio de su esencia y de su perfección, ¿por qué no puede ahora cambiar sus decretos acerca de las cosas creadas y, sin embargo, permanecer igualmente perfecto? (75/23).

Dicho brevemente: Si el carácter de Dios no determina las acciones de Dios, nos quedamos con preguntas *por qué* sin respuesta. Esto es absolutamente correcto. El que sea evidencia de que Spinoza piense que no hay verdades contingentes, depende de cuáles hechos "acerca de cosas creadas" estén en cuestión.

Bien, yo consideré que la referencia en p33 a la "manera" y al "orden" en el que "las cosas se producen" se refería tan sólo a las leyes causales que gobiernan la sucesión de particulares. Conforme a esa lectura, Spinoza está aseverando allí la necesidad absoluta no de todas las verdades, sino sólo de las leyes causales. En p33s2 nuevamente encontramos "manera" y "orden"; pero encontramos otras cosas dando a entender que lo que está en juego es la necesidad "de que cada cosa es lo que es", que hay esta y no "otra naturaleza de las cosas", que no podría haber sucedido que se diese "alguna otra cosa acerca de la naturaleza", que las cosas no podrían "ser diferentes" de como realmente son. Es difícil no concluir que en este escolio Spinoza está defendiendo la necesidad absoluta de todas las verdades, lo mismo ocurre en un pasaje en la Carta 54, comenzando en IV/251/21.

7. En resumen: Spinoza está presionado para decir que no hay verdades contingentes y en ocasiones escribe como si ésa fuese su opinión. Si yo tuviese que escoger entre; i) "Spinoza de manera consciente, explícitamente sostuvo que éste es el único mundo posible", y ii) "Spinoza de manera consciente, explícitamente sostuvo que éste no es el único mundo posible", yo optaría por i), aun cuando no es realmente correcta. Pero tampoco ii) es correcta; parece que Spinoza no pensó a fondo esta situación. En particular, él no se enfrentó adecuadamente a las preguntas: si cada proposición particular es derivable sólo de otras proposiciones particulares, ¿cómo puede cualquiera de ellas ser, en sí misma, necesaria? Y, si ninguna es necesaria, entonces ¿no hay, al menos, un gran hecho que no tiene ninguna explicación?

Esta falla de entereza intelectual fue auspiciada, posiblemente, por cierto error filosófico, incorporado en la frase "necesario por razón de su causa". Sugiero que Spinoza tendía a pensar que algo cuya necesidad no es inherente sino que le es conferida por alguna otra cosa, es aún tan fuerte, completa, absolutamente necesario como algo que es inherentemente necesario. Ese supuesto ciertamente subyace su enunciado en los *Pensamientos metafísicos*, de que "Si los hombres entendiesen clara-

mente el orden total de la Naturaleza, encontrarían que todo es tan justamente necesario como lo son las cosas que se tratan en la matemática", aun cuando anteriormente, en la misma obra, ha dicho que "las cosas creadas no tienen ninguna necesidad por sí mismas" (I/266/25 y 241/20). Y creo que el supuesto aún funciona en la *Ética*.

Al pensar que puede distinguir "¿Qué necesidad tiene P?" de "¿De dónde obtiene P su necesidad?", Spinoza está adoptando un concepto de necesidad adquirida. Compárese esto con autoridad adquirida. Su excelencia inherente hace que la gente se conforme a tus deseos en tanto que se conforma a los míos porque me fue conferida autoridad por un encargo político. Yo puedo tener tanta autoridad como tú, pero su fuente es diferente.

Eso explicaría el uso que hace Spinoza de frases como "necesario por razón de su causa". También le proporcionaría una manera para sostener i) que no es éste el único mundo posible, aun cuando siga reconociendo ii) que las proposiciones particulares no son necesarias *de la manera* como lo son las verdades de la lógica y la matemática, de esta manera haciendo justicia; i) a las exigencias del racionalismo explicativo, y ii) a la evidencia, *prima facie*, de que hay verdades contingentes —y especialmente a p28.

Para obtener de esto lo que necesita, Spinoza debe sostener que hay un único concepto de necesidad conforme al cual *a la vez* lo que es necesario es verdadero en todos los mundos posibles y que algo no inherentemente necesario puede tener necesidad que le confiere alguna otra cosa.

Claro está que el supuesto está equivocado. Podemos definir diversos conceptos de "necesidad adquirida" adoptando el esquema:

P tiene necesidad adquirida = ${}_aP$ es implicada formalmente por alguna Q que...

y llenando los blancos de diversas formas. Por ejemplo, podríamos poner "... por alguna Q que describe una etapa anterior en la historia del mundo o cualquier que se refiera P"; esto definiría "necesidad adquirida" como "inevitabilidad" o "necesidad por razón de su causa". Pero Spinoza necesita que la necesidad adquirida sea absoluta: una proposición que la tenga debe ser verdadera en todos los mundos posibles, de otra manera, no pueden satisfacerse las exigencias del racionalismo explicativo. Sin embargo, la única restricción en Q que produce ese resultado es la que aquí se da:

P tiene necesidad adquirida = ${}_aP$ es implicada formalmente por alguna Q que es absolutamente necesaria

Nada menos será bastante. Pero esa definición hace que la necesidad adquirida sea idéntica a la necesidad; cualquier P que la satisfaga es tan inherentemente necesaria como cualquiera otra. Spinoza no era ningún lógico; su pensamiento modal parece no haber sido ni hábil ni informado y no sería sorprendente si coquetease con la noción de necesidad adquirida y no se diese cuenta de que no satisface sus necesidades.

VI. LA SUBSTANCIA PENSANTE

§ 30. LA ESTRUCTURA DE LA PARTE 2

1. LA PARTE 2 de la *Ética* se ocupa de "la mente". Conforme al uso que Spinoza le da, "mente" (*mens*) es un término especializado aun cuando vago, que se aplica sólo a ciertos modos muy complejos de pensamiento. Las mentes humanas son los únicos ejemplos que Spinoza da y puede ser que sean los únicos que tiene; toda proposición de la Parte 2 en la que figura "mente" indica que su tema es la humanidad al usar, también, "humano", "nosotros" o "alguien". Seguiré a Spinoza al usar "mente" en este sentido estrecho, pero continuaré usando "mental" más que "pensante" como mi adjetivo preferido para el atributo del pensamiento como una totalidad.

Spinoza dice, al comenzar la Parte 2, que su tema es "la mente humana". Cuatro de sus axiomas son explícitamente acerca del "hombre" o de "nosotros" y difícilmente se puede dudar de que el restante 2a3 tenga también esa intención.

Las primeras nueve proposiciones no hacen ninguna referencia específica a los seres humanos. Presentan la metafísica general del pensamiento de Spinoza en relación con la extensión y no apelan a ninguno de los axiomas de la Parte 2. Luego vienen p10-31 que son específicamente acerca de la gente y, principalmente, acerca de cómo la mente de cada cual se relaciona con su propio cuerpo.

Un cúmulo de teorías acerca de la creencia, del conocimiento, la verdad y el error son el tema de p32-47. Una pareja de éstas p39,47, se encuentra explícitamente confinada a la mente humana. Algunas otras —a saber p34,36,38,40,43— se enuncian o se demuestran de tal manera que den a entender una restricción al caso humano, pero estas restricciones no son necesarias para los argumentos. Ellas estrechan el enfoque porque Spinoza quiere hablar sobre la gente, no porque lo que dice de los chimpancés y de los elefantes sea falso. En cuatro de los cinco casos este estrechamiento se logra por la fuerza del p11c que dice que la mente humana es un modo del pensamiento —de tal manera que cualquier cosa que valga, en general, para los modos del pensamiento, debe valer para la mente humana.

Finalmente, p48,49, se refieren a la voluntad o a la volición humana. La primera de ellas rechaza vigorosamente el libre albedrío en favor de un fuerte determinismo mental. Puesto que esa doctrina impregna la psicología moral de las Partes 3, 4 y 5, es extraño que, ahí, 2p48 no tenga ninguna progenie deductiva. Su único uso demostrativo es uno bastante débil para demostrar 2p49. La última pertenece a la teoría de Spinoza acerca de la creencia y el error. Esta y su escolio son, en gran medida, un ataque a la tesis de Descartes según la cual, porque creemos voluntariamente las cosas, es error nuestro si tenemos creencias falsas.

2. Los axiomas que mencionan explícitamente a la humanidad se usan para demostrar 2p10,11,13, que luego generan muchas de las proposiciones restantes. Pero ellos no son la fuente principal de *input* sobre los humanos. Más importante es algún material que está contenido en siete lemas y algunos otros *items* encajados entre 2p13 y 14. Estos proporcionan la teoría general de Spinoza acerca de "individuos" físicos complejos, con especial referencia a organismos y, sobre todo, al cuerpo humano, aun cuando él admite que la parte humana es especulativa (véanse las oraciones iniciales de 2p17cs) Spinoza no se ha perdido en la física y en la biología; sabe lo que está haciendo. Como lo explica al introducir su teoría de los organismos, una captación de las mentes de la gente requiere una comprensión de sus cuerpos.

Para determinar cuál es la diferencia entre la mente humana y otras como aquélla que las supera, tenemos que conocer la naturaleza del cuerpo humano. En proporción a que un cuerpo sea más capaz que otros de hacer o deshacer muchas cosas a la vez, así su mente es más capaz que otras de percibir muchas cosas a la vez. Y en proporción a que las acciones de un cuerpo dependan más de sí mismo por sí solo, así su mente es más capaz de comprender de manera distinta (2p13s en 97/3, citado con omisiones).

Este no es un mero paralelismo, un apareamiento de hechos acerca del cuerpo con hechos acerca de la mente. Lo que aquí dice Spinoza es asimétrico, y el cuerpo tiene la primacía. En la penúltima oración de la Parte 3, la asimetría es aún más clara: "el valor de las ideas", dice ahí Spinoza, "se mide por el valor de" los cuerpos correspondientes. Al conceder que algunas relaciones de *items* mentales dependen de cómo se describen los *items* físicos correspondientes, ¿está aceptando Spinoza un flujo explicativo que va de lo físico a lo mental y está abandonando, así, su dualismo? En el momento adecuado argüiré que no es así.

3. El paso que va de "Dios" en la Parte 1 a la "Mente" en la Parte 2 es una doble contracción, de todos los atributos a sólo uno y de la totalidad del universo a los mamíferos superiores. Incluso podríamos poner en tela de juicio si el corte entre las Partes ha de venir donde Spinoza lo pone. La alternativa es ligar 2p1-9 al final de la Parte 1 y luego, en la Parte 2, ir directamente de los axiomas a 2p10; la primera proposición que usa cualquier axioma de la Parte 2 y la primera en la que figura el concepto de humanidad.

En general, sin embargo, la división de Spinoza es satisfactoria. Aun cuando la Parte 1 se ocupa de todos los atributos, sus escolios contienen mucha doctrina acerca de la extensión y aun cuando la Parte 2 se supone que es acerca de la mente humana o de los mamíferos, sitúa ese tema dentro de la amplia estructura del atributo de pensamiento en general. Así que la línea importante entre las Partes es, quizás, la línea entre la extensión y el pensamiento.

De cualquier manera, en este capítulo se explorará la metafísica mental general de la Parte 2, no lo que dice específicamente acerca de la gente.

§ 31. PARALELISMO

1. A medida que se desenvuelve el pensamiento de Spinoza en las Partes 2 y 3, se hace cada vez más claro que él acepta y apoya una doctrina de paralelismo entre los reinos mental y físico. Esta parece ser la doctrina de que hay una relación uno-uno que correlaciona los *items* mentales con físicos, traza similitudes sobre similitudes y cadenas causales sobre cadenas causales. Si x es un *item* físico, entonces el *item* mental correlativo es lo que Spinoza llama "la idea de x ", que yo simbolizaré mediante $I(x)$. Entonces, usando ese simbolismo, la tesis del paralelismo dice que si x se asemeja a y entonces $I(x)$ se asemeja a $I(y)$ y si x causa y , entonces $I(x)$ causa $I(y)$.

En ocasiones, Spinoza llama a x el "objeto" de $I(x)$. Esta, creo yo, no es doctrina sino meramente terminología: "es el objeto de" es, por definición, el anverso de "es la idea de". En ocasiones, usaré el operador $0()$ para formar nombres de *items* a partir de los nombres de sus ideas, de tal manera que $0(y)$ es el objeto de la idea y . Así, es un teorema que $0(I(x)) = x$, y que $I(0(y)) = y$.

2. En § 32 ofreceré razones respetables que Spinoza pudo haber tenido, y creo que tuvo, para aceptar su tesis prácticamente fuerte de que un reino mental corre paralelo, en el menor de los detalles, al mundo físico. Pero se verá que estas razones, que dependen fuertemente de hechos empíricos y de ciertos supuestos amplios sobre la ciencia, no podrían haberse configurado fácilmente en el tipo de demostración que a Spinoza le gustaba dar en la *Ética*. Mi conjetura es que, por eso, en su lugar, ofreció el débil y crítico argumento que encontramos en el texto. Aquí tenemos la totalidad de su enunciado más famoso acerca del paralelismo, junto con la totalidad de su demostración de éste:

El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas. *Demostración*: esto es evidente de 1a4. Pues la idea de cada cosa causada depende de la cognición de la causa de la que es el efecto (2p7,d).

Esta "demostración" improvisada, nos remite a 1a4, que dice: "La cognición de un efecto depende de y comprende." La cognición de la causa y la comprende. La palabra latina es *cognitio*. Con frecuencia se traduce como "conocimiento", pero más adelante encontraremos una evidencia abundante de que Spinoza le daba un significado más amplio que éste.

La mayor parte de los usos que hace Spinoza de 1a4 muestran que, conforme a sus patrones, está fuera de lo claramente tranquilo. Aun cuando "cognición" puede ser un término de la psicología, Spinoza también está dispuesto a usarlo como significando "concepto", tomando al último como un término de la lógica. (Para ver evidencia acerca de esto, véase cómo se combinan 1a4 y 1a5 en 1p3d.) Si 1a4 se lee de manera lógica, dice que si x causa y entonces hay un eslabón conceptual entre ellos, y es ésta una versión o una parte de racionalismo causal. Y

así es como Spinoza interpreta el axioma en sus otros siete usos del mismo.¹ Sin embargo, en 2p7d el axioma debe estar tomando "cognición" representando algo mental: si *x* causa *y* entonces un *item* mental, relacionado de cierta manera con *y*, debe comprender un *item* mental relacionado de cierta manera con *x*. De otra forma, el axioma ni siquiera puede parecer que implica un paralelismo entre lo físico y lo mental.

3. La alternativa es leer tanto el axioma como la doctrina del paralelismo como lógicos. Esto es lo que hacen Balz y Curley (véase §14.4). La tesis de Curley de que el atributo de Spinoza del llamado pensamiento es lógico y no psicológico (excepto en la doctrina de las "ideas de las ideas", cuando cambia a la psicología) le proporciona una nítida versión del paralelismo.²

Esa tesis considera que las ideas son proposiciones. Eso es correcto; Spinoza aclara que las ideas están estructuradas proposicionalmente, de tal manera que si son psicológicas son creencias y cosas parecidas, y si son lógicas, son proposiciones. Curley debe confinarlas a proposiciones verdaderas, pero eso también es correcto, ya que sin lugar a dudas es verdad que Spinoza tiene que hacer una discriminación en contra de las ideas falsas, incluso si éstas son *items* psicológicos tales como creencias.

Por otra parte, Curley dice que los modos de la extensión son hechos acerca del mundo físico. Yo no puedo ajustar esto con su tratamiento de los modos, que se consideró anteriormente en §23.2. Ni puedo ver cómo unirlo como un enunciado general de la ontología de Spinoza. Si el hecho de que mi reloj de pulso esté hecho de oro es un modo del atributo de la extensión, ¿qué es el reloj mismo? ¿Es también un modo? Cualquier respuesta produce dificultades.

Dadas estas versiones de lo que hay bajo los dos atributos, el paralelismo está seguro; es una correlación entre *hechos* y *proposiciones verdaderas*. Esto le evita a Spinoza cualquier problema concebible con su paralelismo, pero sólo por hacerlo tan vacío como para que carezca de toda importancia metafísica. Curley cita a alguien que dijo que "uno está tentado" a pensar que para Spinoza una idea es, tan sólo, "la verdad acerca de cada suceso particular", por esta razón: "Puesto que hay ideas tanto de objetos y procesos inanimados como animados, difícilmente pueden considerarse las ideas como entidades psíquicas individuales."³

Esto implica que Spinoza no pudo haber adoptado un paralelismo psicofísico comprensivo, presumiblemente porque era muy sensible a eso. No estoy muy seguro de cuán sensible era él, pero sé que fue original, profundo e intelectualmente valeroso. Estos rasgos se muestran en su adopción del paralelismo psicofísico para resolver un problema real,

¹ Seis de ellos son 1p3.6c, 2p5.6.16 y 5p22. En 1p25d aún se considera el axioma como lógico, pero se convierte de manera ilegítima, un error común en los escritos de Spinoza.

² Curley, *Spinoza's Metaphysics*, pp. 119-126.

³ *Ibid.*, p. 118.

que expondré en un momento, pero no en la tibia doctrina del paralelismo a la que Curley lo confina.

Empero, mi principal objeción a la logización del atributo del pensamiento es que no puedo creer en ella como una lectura del texto. Ciertamente, la interpretación lógica siempre debe tenerse en mente y, en ocasiones, ayuda a explicar cosas que Spinoza dice; pero no veo razón para hacerla de importancia central y decir que la *Ética* guarda silencio acerca de la mentalidad. Curley da a entender que Spinoza está dispuesto a darle el título "La mente de Pablo" al conjunto de proposiciones que describen con verdad el cuerpo de Pablo.⁴ Yo simplemente no creo que Spinoza estuviese dispuesto a usar "mente" de esa manera excéntrica.

4. Así que, como dije, creo que debemos tomar 1a4 de manera psicológica, haciendo que apoye un paralelismo psicofísico. ¿Cómo ha de darse ese apoyo? Bien, el axioma implica: "Si x causa y , y $\text{Cog}(y)$ existe, entonces $\text{Cog}(x)$ existe." De esto, junto con el determinismo, se sigue que si $\text{Cog}(y)$ existe para alguna y dada, entonces hay una sucesión infinita de *items* de la forma $\text{Cog}(y)$, que corresponde a la cadena causal infinita que conduce hasta y . Y, suponiendo, como seguramente es correcto hacerlo, que las cogniciones son ideas, obtenemos una cadena infinita de ideas que van hasta $I(y)$, pareada con la cadena infinita de *items* físicos que van hasta y . Además, cada cognición "depende de" su predecesora; si esta dependencia es causal, se sigue que la cadena causal física está pareada con una cadena causal mental.

Ahora acabo de hacer lo más que yo he podido para ampliar 1a4 de tal manera que entre en contacto con 2p7. Pero nada he hecho para hacer que 1a4 sea creíble conforme a una lectura psicológica, y esa tarea es demasiado para mí. Es incluso difícil sugerir razones para que Spinoza la encontrase verosímil. Él pudo haber sido influido por su verosimilitud cuando se lee de manera lógica. Quizás también lo animó el hecho de que el axioma es razonable si se toma como queriendo decir que si x causa y entonces una comprensión *total* de y requiere *alguna* comprensión de x ; aun cuando conforme a esa lectura del axioma, éste ya no apoya el argumento que he dado, pues si en el axioma no tenemos dos veces el mismo $\text{Cog}()$, no podemos reaplicarlo para generar una serie infinita de cogniciones. O, quizás, Spinoza está pensando en algún patrón estratosféricamente alto de perfección cognoscitiva —algún tipo de conocimiento totalmente comprensivo— que no podemos tener de una cosa a menos que tengamos exactamente tan buen conocimiento de su causa. Veremos en § 43 que él tiene una teoría acerca de un tipo de proceso cognoscitivo —él lo llama "razón"— que es como eso. Una de las dificultades acerca del mismo es que parece que implica que cualquier ejemplo de "razón" debe incluir un abrazo mental infinito —una cognición de algo, de su causa, de *su* causa y así sucesivamente. Eso es pedir demasiado; pero eso es exactamente lo que

⁴ *Ibid.*, p. 126. Cf. Balz, *Idea and Essence in the Philosophies of Hobbes and Spinoza*, p. 44.

Spinoza necesita para el argumento que he sugerido de 1a4 a 2p7 y puede ser que al presentar 1a4 Spinoza tuviese en mente, en parte, su propia teoría de la "razón".

5. Si esto es así, entonces él puede tener un caso a favor del axioma; pero ahora estamos obligados a señalar un hueco entre éste y 2p7 —de cualquier manera, el hueco estaba ahí, pero ahora se ha ampliado dramáticamente. Recuerdese que para generar una serie infinita de cogniciones necesitábamos un Cog(y) inicial para poner las cosas a funcionar. Pero si hemos de entender Cog(y) como un caso de conocimiento suprahumanamente perfecto y comprensivo, entonces, quizás, Cog(y) no existe para ninguna y, y el axioma es sólo vacuamente verdadero, sin que proporcione el más mínimo fragmento de un reino mental.

Este problema existe incluso si los modelos para Cog(y) se establecen a una altura menor. No olvidemos hacer verosímil 1a4; démosle su mejor oportunidad de apoyar 2p7, considerando que dice simplemente: "Si x causa y, y I(y) existe, entonces I(x) existe." Dios sabe por qué debemos creer esto. Pero se acerca mucho a 2p7, sólo comienza con la existencia del modesto I(y) más bien que con un Cog(y) que podría significar algo intolerablemente fuerte e implica formalmente que hay una cadena de ideas que corresponden con la cadena infinita de causas físicas, sólo en tanto que I(y) exista.

Pero aún no está bien, pues puede suceder que I(y) puede no existir. Puede haber una cadena física causal sin ninguna contraparte mental en ningún lugar a lo largo de su longitud, o una cadena que tenga tal contraparte por cierta distancia y luego la pierda. El axioma no permitirá que la mentalidad *arranque*, luego que la cadena física causal haya comenzado, pero sí le permitirá que *desaparezca*.

Y hay otra laguna entre 1a4 (en ésta en cualquiera otra versión) y el paralelismo psicofísico, a saber, que 1a4 no excluye *items* mentales que no correspondan con ningún *item* físico.

6. Estos problemas surgen de suponer que sobre 2p7 recae todo el peso de la doctrina del paralelismo. Esto es lo que suponen casi siempre los comentaristas y así lo hice yo por muchos años; pero está equivocado. Realmente es 2p3 el que asevera la existencia de un *item* mental en correspondiente con todo *item* físico; pero nada nos dice acerca de la relación de correspondencia, excepto que ella nos justifica el hablar de ideas "de" cosas. Luego 2p7 añade la aseveración adicional de que esta correspondencia traza cadenas causales sobre cadenas causales (y, así, traza similitudes causalmente importantes sobre similitudes causalmente importantes). Así que, realmente, si 2p7 ha de aseverar toda la doctrina del paralelismo, aquélla debe inferirse de 2p3, que dice que I(y) siempre existe y de 1a4 que dice que, en tal caso también existe una cadena causal infinita que conduce a I(y) y que corresponde con la cadena causal que conduce a y.

He aquí a 2p3: "En Dios hay necesariamente una idea tanto de su esencia como de todo lo que necesariamente se sigue de su esencia." Tres de los usos que Spinoza hace de esto son no problemáticos (2p5,

5p22,35), pero los otros tres son descuidados (2p9c,20,24), y todos hacen claro que "La esencia de Dios y todo lo que de ella fluye necesariamente" cubre todo lo que es el caso acerca de Dios, y no sólo esos aspectos infinitos y eternos que yo denomino Dios en tanto que visto desde arriba. Así pues, p3 dice que hay una idea —una contraparte mental— de todo lo que existe o sucede.

La demostración de Spinoza de esta hipótesis audaz se reduce a lo siguiente: i) Dios puede tener una idea de toda realidad (porque por p1 el pensamiento es un atributo de Dios) y ii) cualquier cosa que Dios pueda hacer, Dios la hace (por 1p35); por tanto, etcétera. Este argumento es inaceptable, pues la premisa ii) no está posibilitada para significar más que *Cualquier cosa que no esté excluida causalmente por cómo es el universo, es verdadera* (véase § 29.2); pero entonces i) debe significar que la naturaleza del universo no excluye causalmente que haya una contraparte mental de todo; mas no podemos extraer esto de la mera aseveración de que el pensamiento es un atributo del universo! Quizás podamos decir i)' que es lógicamente posible que haya una contraparte mental de todo; pero entonces la segunda premisa debe decir ii)' que *cualquier cosa que sea lógicamente posible es verdadera*, esto es, que éste es el único mundo posible. Entonces, si en eso se apoya el argumento, lo rechazo por esa razón. Nada puede salvarlo.

Quizás Spinoza también defendería 2p3 sobre la base de que el pensamiento, por ser un atributo, es "infinito", omniabarcante, no está sujeto a ninguna de las negaciones que estarían comprendidas en la proposición "Hay un *item* extenso que *no* tiene una contraparte en el pensamiento". Eso tampoco nos influiría mucho.

Empero, por malos que sean los argumentos que la apoyan 2p3 está ahí. Si soporta parte del peso del paralelismo, es menos desconcertante la diferencia que va de 1a4 a 2p7. Y, en efecto, 2p3d sugiere cómo Spinoza podría haber cerrado el otro hueco del argumento —el de los *items* mentales sin contraparte física. Nada dice acerca de ellos y sospecho que supuso, a un nivel muy profundo de su mente, que el reino mental no podía sobrepasar el físico. Pero, como me lo ha señalado Jesse Bohl, hay un argumento que Spinoza podría haber usado, similar a p3d y no peor que él. Se sigue de p1 (el pensamiento es un atributo) que puede haber la idea de todo objeto, entonces debe seguirse de p2 (la extensión es un atributo) que puede haber un objeto para toda idea; añádase que cualquier cosa que pueda existir existe (por 1p35), y cae la conclusión rodando.

Resumo: dados 1a4 y 2p3, muy bien podemos argüir a favor de una doctrina fuerte de paralelismo psicofísico. Pero Spinoza no ofrece ninguna razón a favor de 1a4 y yo no puedo pensar en ninguna excepto si tomo Cog(y) tan fuerte que, ni siquiera con el auxilio de 2p3, hay una ruta hacia el paralelismo. Y el argumento oficial a favor de 2p3, parece no tener remedio. La situación es casi tan mala como lo era acerca del argumento en apoyo del monismo de substancia. En este preciso lugar abandonemos los argumentos oficiales y veamos si algo se puede mejorar, empleando ahí líneas de pensamiento que le serían gratas a Spinoza.

§ 32. UN MEJOR CASO A FAVOR DEL PARALELISMO

1. Te digo "Hay una araña en tu manga", luego tú piensas que hay una araña en tu manga y miras tu manga, *input* físico, suceso mental, *output* físico; y nuestra experiencia está llena de esto, con bastante estructura, para estar ciertos de que no se trata de una coincidencia. Parece natural suponer que en esa transacción hay dos conexiones causales: mi impacto sobre tus tímpanos es la causa de que adquieras una creencia y eso causa un movimiento de tus ojos.

No obstante, Spinoza no puede aceptar ninguna mitad de esa versión, puesto que él no concederá que haya flujo causal entre los atributos y eso le da una razón para conjeturar que hay un paralelismo psicofísico en el universo. Tomemos un ejemplo muy simple: yo te apuñalo, tú sientes dolor, tú gritas. Spinoza no puede aceptar la cadena causal que va del apuñalamiento a la sensación, al grito, pero debe conceder que está comprendida alguna conexión profunda, confiable. Su tesis del paralelismo me permite explicar los datos sin admitir interacción, porque dice que hay dos cadenas causales:

Puñalada → O(Sensación) → Grito
I(Puñalada) → Sensación → I(Grito)

Aún estoy usando "I(x)" para nombrar la idea de x, y, "O(x)" para nombrar el objeto de x. Entonces, la propuesta es que hay una transacción física cuyo *item* medio es un suceso cerebral complejo del que no sabemos mucho y una transacción mental de cuyos primero y tercer elementos no sabemos mucho; centramos nuestra atención en las partes de cada uno de ellos con las que tenemos una relación directa y, así, concluimos erróneamente, que hay un flujo causal en ambas direcciones entre los atributos. Esta hipótesis acerca de cadenas causales correspondientes critica nuestra creencia de que los apuñalamientos causan dolores que causan gritos, en tanto que también explica por qué la creencia es tan verosímil, a saber, porque los ingredientes de la mezcla están siempre allí.

Aquí tenemos un ejemplo de cómo los mismos datos pueden manejarse, sea en términos de interacción o de paralelismo. Descartes escribe en contra de Gassendi:

No estoy de acuerdo con usted cuando dice —confiadamente pero sin buenas razones— que la mente se abrillanta y se opaca con el cuerpo; pues por el hecho de que no trabaje igualmente bien en el cuerpo de un niño que en el de un hombre adulto, y porque, con frecuencia, sus acciones se vean impedidas por el vino y por otras causas corpóreas, se sigue tan sólo que en tanto que está unida al cuerpo, usa el cuerpo como un instrumento en sus operaciones normales, pero no que el cuerpo la haga más o menos perfecta que lo que es en sí misma.⁵

Spinoza pudo haber tenido en mente ese pasaje, cuando escribió:

* Réplica a las quintas objeciones, en *Alquíé*, vol. 2, pp. 794 ss.

Pero ellos dirán que saben por experiencia que a menos que la mente humana fuese capaz de pensar, el cuerpo sería inactivo. Pero ¿no nos enseña también la experiencia que si, por otra parte, el cuerpo es inactivo, la mente, al mismo tiempo, es incapaz de pensar? Creo que todos han encontrado por experiencia que a medida que el cuerpo es más susceptible de hacer que tal o cual imagen se despierte en él, así la mente es más capaz de considerar un objeto u otro (3p2s en 142/20, citado con omisiones).

Este es un bello contraste. Descartes dice "Ellos no se elevan y caen conjuntamente —la mente usa al cuerpo", en tanto que Spinoza dice "La mente no usa al cuerpo —ellos se elevan y caen conjuntamente".

2. Objeción: "Aceptemos que hay muchas interacciones aparentes entre los atributos —demasiadas para que éstos sean sólo coincidencia— y que la mejor explicación de los hechos, que no sea mediante interacción, es la hipótesis del paralelismo de Spinoza. Pero ésta es tan extravagante que esta línea de pensamiento con seguridad presenta un caso abrumador a favor del flujo causal entre los atributos. Nosotros no tenemos que eliminar ningún gran obstáculo para aceptar la interacción; todo lo que necesitamos es rechazar el dualismo o el racionalismo causal y, ¿no es verdad que la conjunción de esos dos no es tan sólida que la debemos preservar a costa de aceptar el paralelismo?"

No estudiaré los méritos del dualismo en esta obra. Me contento con adoptarlo como una premisa para la consideración seria de Spinoza. Si lo consideras tan patentemente falso que no puedes mantener tu mente atenta en cualquier obra filosófica que lo suponga, entonces debes rechazar este capítulo y la porción de la *Ética* que en él se estudia; pero esto no debe hacerte abandonar lo que resta del libro de Spinoza o lo que resta de éste. El dualismo permea a los dos, pero la mayor parte de lo que importa sobreviviría a una separación cuidadosa de los supuestos dualistas. Yo he de añadir que poco me simpatizan quienes están *seguros* de que el dualismo es falso. Su actitud no se encuentra bien apoyada por la manera como ha procedido, durante las últimas dos décadas, el debate sobre el fisicalismo.

Si suspendemos el dualismo, se aniquila mi tema de este capítulo. Sin embargo, no sucede lo mismo con el racionalismo causal; así pues dejemos ése de lado y declaremos que no es totalmente imposible la interacción mental-físico. ¿Hay aún razones para pensar que no sucede? Y, si las hay, ¿habría Spinoza sentido su fuerza? Si podemos responder con un sí a estas dos preguntas, habremos encontrado una nueva fuerza en el caso del que él disponía, en apoyo de su paralelismo de las cadenas causales.

3. Si hay un flujo de lo mental a lo físico, eso implica algo extremadamente incómodo para la ciencia física. Pues entonces algunas preguntas de la forma

Si en T hay un estado de cosas que respondan a la siguiente descripción física completa, ..., ¿cuál será su estado en $T + d$?

pueden responderse cuando, pero sólo cuando, sabemos de qué forma ese sistema físico se relaciona con una mente (si es que lo hace). No es imposible que de algunos sucesos en mi cerebro no pueda predicarse o asignárseles una probabilidad precisa a partir de una descripción completa del estado antecedente de mi cerebro, pero que pudiera hacerse si se toma en consideración algún hecho acerca de cómo estoy pensando. Sin embargo, la mayor parte de nosotros creemos que esto no es verosímil. La ciencia ha hecho muy bien en suponer que es física la causa de todos los fenómenos físicos.

Habría sido razonable que Spinoza, que sabía algo de física y que era un profesional del tallado de las lentes, hubiese estado consciente a fondo de la promesa científica que aportaba el microscopio recientemente inventado, para objetar con bases científicas, el permitir que lo mental se entrometiese causalmente en el reino físico. Y él niega, de manera explícita, que haya ninguna necesidad conocida para conceder esto, en un agudo comentario en contra de quienes dicen que la conducta humana no podría explicarse mediante leyes puramente físicas:

La experiencia aún no le enseña a nadie lo que el cuerpo puede hacer a partir, tan sólo, de las leyes de la Naturaleza, en tanto que la Naturaleza sólo se considera que es corpórea... Pues aún nadie conoce la estructura del cuerpo, de manera tan detallada que pudiese explicar todas sus funciones —para no mencionar que, en los animales inferiores, se observan muchas cosas que sobrepasan con mucho el ingenio humano, y que los sonámbulos hacen una gran cantidad de cosas en su sueño, que no se atreverían a hacer cuando están despiertos. Esto muestra muy bien que el cuerpo mismo, simplemente a partir de las leyes de su propia naturaleza, puede hacer muchas cosas de las que su mente se maravilla (3p2s en 142/5).

4. Pero no hay ninguna base comparable para decir que lo físico no puede actuar sobre lo mental. No podemos hablar con admiración de cuán bien lo ha hecho la ciencia, a lo largo de siglos, suponiendo que los efectos mentales ¡siempre tienen causas mentales! Pero hay otras objeciones en contra de conceder un flujo causal en esa dirección.

Con frecuencia se dice en estos días, que si negamos el flujo causal de lo mental a lo físico, pero si lo aceptamos en la otra dirección, nos comprometemos con algo intolerable, a saber, con "colgajos". Estas son leyes causales conforme a las cuales la influencia causal corre a lo largo de cierto canal y luego para, en vez de producir efectos que, a su vez, tuviesen una influencia causal sobre el resto del mundo. Si la situación fuese que los *items* físicos pudiesen causar *items* mentales los que, a su vez, no fuesen causa de nada, eso entraría en conflicto con el 1p36 de Spinoza, que dice que todo tiene algún efecto. Su argumento en apoyo de esto es, sin embargo, notablemente malo, como era de esperarse; no hay ninguna razón poderosa por la que todo efecto deba ser una causa. Aun si la hubiese, podríamos suponer que los *items* físicos causan *items* mentales que, luego, no tienen otros efectos que no sean mentales. Los oponentes de los "colgajos" seguirían objetando: dirían que la idea misma de una ruta causal dentro de un territorio del cual no hay retorno, ofende el cuadro establecido de la ciencia básica total, como una

estructura unificada en la que las presiones pueden transmitirse de una parte a cualquiera otra parte.

No puedo ver que estemos comprometidos con la totalidad de ese cuadro y creo que en la bibliografía filosófica reciente se ha dado mucho peso a esta preocupación sobre los "colgajos". Ningún supuesto profundo, del que se haya hecho uso extenso en la ciencia occidental, entra en conflicto con la tesis de que la causación se interna en el reino de lo mental pero no sale de él. Esta tesis no amenaza dañar, como sucede con la idea de que los *items* físicos tienen causas no físicas.

5. Concluyo que Spinoza no puede armar un caso en contra de la influencia causal físico-a-mental excepto objetando a cualquier flujo causal entre atributos. Esto es decepcionante, pero importa menos de lo que podría parecer, por la siguiente razón. Parece como si la mentalidad estuviese asociada con una gran parte, a lo más, del reino animal, no con las plantas y ciertamente no con la naturaleza inanimada. Incluso dentro de estructuras físicas tales como los cuerpos humanos, parece que hay muchos sucesos —v. gr., transferencia de sal en los riñones que no envían ningún mensaje a la mente. Si alguien sostiene que los sistemas físicos tienen, por tanto, efectos mentales, sería natural que él sostuviese que algunos sí y algunos no. Y hay dos objeciones serias en contra de esta forma de la tesis de que el cuerpo actúa sobre la mente, ambas tienen aún el dualismo como una premisa, pero no el racionalismo causal o ninguna eliminación general del flujo causal entre los atributos. Los presento en mi sección siguiente.

§ 33. PANPSIQUISMO

1. Alguien que crea que hay una línea que corre a lo largo del mundo físico, con los *items* que causan lo mental de un lado de ella y los demás del otro lado, debe creer que la mentalidad es un efecto de ciertas clases y grados de complejidad física. Esto hace surgir una pregunta.

Entendemos cómo algo complejo puede tener efectos que no tiene algo más simple, si lo hace de una manera *analizable*. Supóngase que en un universo que no contenga ningún mecanismo de relojería, algún genio construye un reloj de péndulo. Súbitamente, el universo contiene un objeto complejo que exhibe "conducta de reloj", queriendo decir con esto que una de sus ruedas gira uniformemente dos veces por día y otra una vez por hora. Un sistema complejo ha logrado esta hazaña y otros muchos más simples no pudieron hacerlo; pero entendemos *cómo* la complejidad introdujo la diferencia, porque el caso es "analizable" en el siguiente sentido. Alguien que entienda mecánica elemental y estudie un plano detallado del reloj, podría inferir cómo éste se comportaría. Podría predecir de manera razonable, con base en su conocimiento de la física de los sistemas más simples, que si esos elementos estuviesen reunidos de esa manera, el sistema resultante se comportaría como un reloj. La descripción estructural del reloj, en conjunción con las leyes físicas que gobiernan las porciones más simples de materia, lógi-

camente implican de manera formal una conclusión acerca de cómo se comportará el reloj cuando se le construya.

La causación de la vida mediante estructuras químicas es, probablemente, también analizable. Parece como si un genio suprahumano, que captase un plano químico completo para algún organismo y que conociese las leyes que gobiernan las moléculas, podría inferir "Eso estaría vivo". Los hechos químicos acerca de la estructura de tu cuerpo, conjugados con las leyes de la química, implican *formalmente* que tú estás vivo.

En ningún caso hay nada especial acerca de las leyes causales. Un complejo físico causa conducta de reloj, el otro causa conducta vital y, en cada caso, la causación la cubren, exhaustivamente, leyes que también son ejemplificadas por sistemas más simples que ni viven ni llevan el tiempo.

2. El ejemplo de la "vida" es, claro está, menos cierto que el otro. Muchos acostumbraban pensar que no era un ejemplo analizable, esto es, que los hechos acerca de la vitalidad no eran lógicamente reducibles a hechos acerca de la química. Esto llevó a algunos a suponer que la vitalidad es una propiedad emergente de algunos sistemas físicos, queriendo decir con esto que ellos la causan, pero que no es analizable —esto es, no es tal que uno pudiese, en principio, "verla venir", considerando la estructura y las leyes que gobiernan los sistemas más simples.

La emergencia no es popular entre los hombres de ciencia y los filósofos. Mucho más que el concepto de un "colgajo", va en contra del espíritu de la ciencia occidental, la que por muchos siglos ha supuesto que las propiedades de cualquier complejo pueden entenderse, finalmente, mediante su estructura y las leyes que gobiernan sus constituyentes. Quizás la emergencia es simplemente un rasgo de nuestro universo, pero debemos evitar esta conclusión si lo podemos hacer razonablemente.

3. Sin embargo, si algunos sistemas físicos producen la mentalidad y otros no, y si es verdadero el dualismo conceptual (véase § 12), entonces, la mentalidad debe ser emergente. La única salida de la emergencia sería suponer que una comprensión suficientemente amplia de la química y la biología del cuerpo le permitirían a un supergenio concluir: "Eso tiene que tener pensamiento." Esto no es decir que la mentalidad implica formalmente algunas química y biología particulares, sino más bien, que algunas caracterizaciones en términos de química y biología implican formalmente la mentalidad; y eso es parte de lo que niega el dualismo. Aquí estoy arguyendo sólo a partir del dualismo conceptual, el que niega cualquier flujo lógico entre lo mental y lo físico. La negación de un flujo causal se deriva de eso mediante un argumento: si no hay ningún flujo lógico, entonces la biología compleja no puede relacionarse con la mentalidad como lo hace la química compleja con la vida o como lo hace un mecanismo de relojería con llevar el tiempo. Así que, si es causal, debe comprender la emergencia y esto es inaceptable, porque es derrotista y no científico.

4. Yo no atribuyo ese argumento a Spinoza. Pero en algunos pasajes de la *Ética* se da a entender, claramente, otra objeción a la emergencia.

Si hay un nivel de complejidad por debajo del cual no se da la mentalidad y sí se da por encima de él, no puede haber una buena explicación que diga por qué la línea ha de caer justamente donde cae en la escala de complejidad. El dualismo no permitirá que haya una explicación de eso como la hay para el hecho de que el reloj lleva el tiempo y no lo llevan las cajas de cerillos y que las bacterias están vivas en tanto que no lo están los guijarros. Esta ausencia explicativa debe ofender profundamente a Spinoza.

Esto le proporciona una razón para postular que el reino mental es tan extenso como lo es el físico. El racionalismo explicativo no le permitirá suponer que lo mental corre junto a lo físico por cierta distancia y luego, inexplicablemente, para, y el dualismo no le permitirá suponer que corre y luego, explicablemente, para; así que tiene que concluir que nunca para. Este razonamiento no requiere de normas drásticas con respecto a lo que se considera como una explicación. Si el dualismo es correcto, entonces no puede haber *ninguna* razón de por qué la línea ha de caer donde cae. Cuando Spinoza dice que no puede haber acción de la mente sobre el cuerpo (o, podría haberle añadido, del cuerpo sobre la mente) porque "no hay ninguna medida común" y "ninguna comparación entre las fuerzas de la mente y las del cuerpo" (5 Prefacio en 280/13), está expresando la propuesta anterior. La falta de "comparación" significa que no hay un traslape conceptual suficiente entre los dos atributos para tener siquiera una explicación débil con respecto a cualquier colocación de una línea entre los sucesos físicos que tienen asociados mentales y aquellos que no los tienen.

Aun cuando Leibniz no tenía nada extenso en su nivel metafísico fundamental, él sostuvo que no había ningún traslape lógico entre los conceptos mentales y los físicos. Y de esto infirió que no podía haber una línea que cortase el mundo físico, con *items* asociados con la mente de un lado y sin esta asociación del otro:

Creo que siempre hay una correspondencia perfecta entre el cuerpo y el alma... incluso mantengo que algo sucede en el alma que corresponde con la circulación de la sangre y con todo movimiento interno de las vísceras... Si durante el sueño o en la vigilia hubiese impresiones en el cuerpo que no tocasen o afectasen el alma en manera alguna, debería haber límites para la unión del cuerpo y del alma, como si las impresiones corpóreas necesitasen de cierta figura o de cierto tamaño para que el alma fuese capaz de sentir las; y esto es indefendible si el alma es incorpórea, pues no hay ninguna relación de proporción entre una substancia incorpórea y esta o aquella modificación de la materia.⁶

Esto implica que si Dios deseara asignar contrapartes mentales a algunos sucesos en mi cuerpo y no a otros, no habría nada que evitase que el trazo de esta línea fuese totalmente arbitrario. Lo verosímil de todo esto es una medida de cuán fuerte es la presión sobre Spinoza, quien

⁶ *New Essays*, p. 116.

incluso tenía menos recursos para evitarla que para decir que no hay ninguna línea que se lo haya trazado.

5. ¿Cuáles son las alternativas? Una es abandonar el dualismo conceptual, aceptar el conductismo o el funcionalismo filosófico y conceder, así, que los enunciados físicos pueden ser lógicamente suficientes para la verdad de los mentales. Otra es conceder que la barrera lógica se encuentra ahí y concluir que nada cae bajo el atributo de pensamiento, esto es, que nuestros enunciados mentales están aislados de los conceptos puramente físicos, pero todos son falsos. Ninguna de estas opciones —los materialismos reductivo y de eliminación— consideró Spinoza y aquí no las estudiaré.

Todo lo que queda es el panpsiquismo —la tesis según la cual ninguna línea mental/no mental cruza el reino físico, porque todo se encontraría de su lado mental. Esta es la conclusión de Spinoza: hay una contraparte mental para todo *item* físico, por simple y muerto que esté; el complejo mental que es mi mente, ha resultado de reunir un número enorme de *items* mentales más simples, que se relacionan con partes de mi cuerpo —especialmente con mi cerebro— así como toda mi mente se relaciona con todo mi cuerpo.

Esto no es decir que toda cosa física tenga una mente, llamada así de manera correcta, o que, ciertamente, tenga algo que pudiésemos reconocer como mental. Todo lo que Spinoza necesita sostener es que los fenómenos que reconoceríamos como mentales son complejos de fenómenos asociados con cosas físicas muy simples y, por esto, son causalmente continuos con ellos. Esta posición la ha formulado, de manera muy útil, Thomas Nagel:

Nuevas propiedades se consideran físicas si se descubren mediante una inferencia explicativa a partir de las que ya están en la clase. Una cadena similar de inferencia explicativa, que comienza de fenómenos mentales familiares, conduciría a propiedades generales de la materia que no podrían alcanzarse siguiendo el camino de la inferencia explicativa mediante la que se extiende la física. Si existen tales propiedades, éstas no son físicas en el sentido explicado...⁷

... y podrían considerarse como "mentales" en un sentido serio, aun cuando no sean, en lo más mínimo, similares a algo comúnmente considerado como mental; de igual forma como mucho de lo que cae dentro de la física es totalmente diferente a cualesquier cosas de las comúnmente consideradas como físicas.

¿A qué se parecen estas propiedades mentales? Spinoza debe admitir que no lo sabe y esto debe de causarle embarazo. Por razones que surgirán más adelante, él debe tener problemas con el hecho de que —para expresarlo de manera muy breve— conocemos la física elemental pero no conocemos la psicología elemental, esto es, los conceptos y las leyes que gobiernan las contrapartes mentales de las partículas físicas sim-

⁷ Thomas Nagel, "Panpsychism", en su libro *Mortal Questions* (Cambridge, 1979; hay traducción al español), p. 183, citado con omisiones. Nagel está describiendo la tesis, no apoyándola.

ples. En parte lo defenderé sobre esta base en §51, pero no lo sacaré completamente de problemas. Empero, el problema no es fatal; deja el panpsiquismo de Spinoza como merecedor de atención.

6. Con respecto a la extensión de la mentalidad tal como se le entiende ordinariamente, es esto, para Spinoza, una cuestión de grado, que depende del tipo y cantidad de la complejidad física. Escribe:

Las cosas que hasta ahora hemos mostrado son completamente generales y no pertenecen más al hombre que a otros individuos, todos los que, aun cuando en diferentes grados, son, sin embargo, *animata*. Pues de cada cosa hay necesariamente una idea en Dios, de la cual Dios es la causa, de la misma manera que lo es de la idea del cuerpo humano (p13s).

El adjetivo latino *animatus* es afín a nuestra expresión "animado" y a la palabra francesa *ame* (alma). Podría traducirse como "vivo" o como "con ánima" y concuerdo con la opinión común de que Spinoza se refiere a ambos. El está concediendo a todos los individuos no tan sólo vida, sino alma, algo que está en un continuo con las mentes.

Pero eso se dice acerca de los individuos, no acerca de todas las cosas particulares. Spinoza puede limitar el término "individuo" a los organismos; ciertamente no lo extiende a *items* físicos que no tengan un buen grado de complejidad orgánica. Él dice que estar dotado de alma es una cuestión de grado y yo estoy muy seguro de que cree que cuanto de esto tenga una cosa depende del grado en el que sea individuo u organismo. Pero las cuestiones de grado nunca aparecen en la metafísica básica de Spinoza y lo que aquí está diciendo debe considerarse como relativamente superficial. Debajo de esto, como él dice, está el hecho de que toda *cosa* (no es cuestión de grado) tiene una *idea* (tampoco es una cuestión de grado) correspondiente en el reino mental. No debemos mezclar el rigor que subyace al panpsiquismo con estas observaciones superficiales acerca del organismo y de la mentalidad reconocible de modo normal.*

7. Primeramente, Spinoza liga la complejidad mental con la complejidad de la estructura física pero dado que esto está causalmente ligado con la capacidad de percepción y con lo polifacético de la conducta, él también podría haber ligado con éstos la complejidad de la mente de una persona. Y así lo hace: "En proporción a que un cuerpo es más capaz que otros de hacer muchas cosas o de sufrir muchas cosas a la vez, así su mente es más capaz que otras de percibir muchas cosas a la vez" (p13s en 97/8). Aun de manera más sorprendente, en 5p39s relaciona la excelencia mental con la posesión de "un cuerpo capaz de una gran cantidad de cosas", pero esto se mezcla con otras doctrinas en las que no quiero entrar. La propuesta general es bastante clara. Es un lugar común en nuestros días, aun cuando lo era menos en los de Spinoza, que la elevación de una mente que podemos atribuir a una

* Si lo hacemos, nos meteremos en el tipo de problema que se encuentra en Gueroult, vol. 2, p. 165.

criatura dada depende de la complejidad de su repertorio conductual (hacer muchas cosas) y de la sensibilidad de sus respuestas con respecto a su entorno (sufrir muchas cosas). Esto es lo que Spinoza está diciendo, señalar las percepciones de los conductistas y de los funcionalistas.

Pero no estaría de acuerdo en que éste es un comienzo hacia un análisis completo de nuestros conceptos mentales. Eso sería abandonar el dualismo conceptual. Esto también implicaría que el concepto de lo mental se desvanece en la inaplicabilidad, cuando se desciende lo suficiente en la escala de la complejidad conductual y esto es abandonar el panpsiquismo. Spinoza concuerda con los conductistas en que ninguna línea precisa mental/no mental divide el reino físico; pero donde el conductista dice que la línea mental/no mental no es precisa, Spinoza dice que no divide el reino físico sino que en lugar de esto lo encierra. Le concederá al conductista que hay líneas no precisas que recorren lo físico —v. gr., la circunferencia borrosa del círculo de cosas con mente (véase § 30.1) y del círculo más amplio de cosas que están, en grado moderado, dotadas de alma— pero esas líneas no tienen ninguna importancia metafísica.

§ 34. LA EXPLICACIÓN DEL PARALELISMO POR SPINOZA

1. Spinoza cree *i)* que hay un diagramado entre los reinos físico y mental y *ii)* que no hay ninguna relación causal entre ellos. ¿Podría ser que *i)* esté correcto y *ii)* esté equivocado? Los argumentos de § 33 estaban todos a favor de *i)*, del panpsiquismo, pero nada tenían que ver con que el panpsiquismo adoptara la forma de Spinoza o, más bien, consistiera en la teoría de que el reino mental contiene contrapartes de todo *ítem* físico porque el reino físico es causa de que esto sea así.

Spinoza no puede excluir eso decisivamente, excepto si rechaza, por principio, todo flujo causal entre atributos. Sin embargo, ¿se encuentra bajo una presión real de aceptar una forma de panpsiquismo en la cual el cuerpo actúe sobre la mente? Sí, por una simple razón, a saber, que la versión de paralelismo del panpsiquismo parece generar un misterio que no surge en sus rivales: si no hay ningún flujo causal entre los dos atributos, entonces ¿qué los mantiene a la par?

Porque Spinoza no puede responder apelando a la intervención divina, éste es un problema rudo para él. Mis argumentos en § 32-3 dan razones para creer *que* el paralelismo se va, pero no explica *por qué*. A ese respecto, p3d y p7d tienen una mira más elevada: ofrecen razones para creer y razones de por qué, al derivar el paralelismo de la naturaleza esencial de la realidad. Pero son malos argumentos.

Y ellos ni siquiera pretenden explicar por qué hay *este* paralelismo. Mostrar por qué debe haber alguna correlación entre las propiedades físicas y las mentales no es mostrar por qué F_1 está careada con M_1 en particular, F_1 con M_1 y así sucesivamente. ¿Por qué mi tipo de cerebro está correlacionado con mi tipo de pensamientos más bien que con el

tipo de los tuyos? Las demostraciones de Spinoza no intentan responder eso.

¿Cómo *podría* él explicar por qué hay este tipo de paralelismo más bien que algún otro? La explicación de por qué F_1 se ejemplifica cuando y sólo cuando se ejemplifica M_1 , no puede encontrarse en esas dos propiedades mismas, esto es, algún traslape entre ellas; ni puede encontrarse fuera de ellas, en algo más profundo con lo que ambas están conectadas. Cada una de esas propuestas está excluida por el hecho de que las propiedades pertenecen a atributos diferentes.

El concepto de representación parecería que puede ser útil. Spinoza habla de $I(x)$ como de la idea de x y parece pensar en esto como, de alguna manera, acerca de x o como representando x ; él considera que apunta a x de una manera en la que x no apunta a $I(x)$. Usando esa noción, él podría decir que si tienes F_1 y te preguntas qué propiedad mental está pareada con ésta, buscas entre las propiedades mentales aquella que la represente de la manera correcta. Pero, aun cuando esta respuesta esté teóricamente disponible, Spinoza no le da ningún contenido a la noción de que $I(x)$ representa x y no creo que él pudiera equiparla para explicar los detalles del paralelismo. Volveré a la representación en § 37, aun cuando no a esta sugerencia.

2. Entonces, Spinoza se halla en un hoyo profundo. Pero él tiene un cuerpo extra de teoría que constituye un intento audaz e ingenioso para intentar salir de él. Es una especulación metafísica que supongo no es verdadera y que ni siquiera es filosóficamente útil como una lección objetiva. Pero me preocupa si tengo razón en atribuírsela a Spinoza, puesto que presenta su metafísica básica como algo más coherente y mejor pensado de lo que han encontrado todos los comentaristas anteriores.

El núcleo de ella es una tesis que hasta ahora no he mencionado. Sabemos que, conforme a Spinoza, la substancia pensante es (idéntica a) la substancia extensa, los particulares físicos y mentales son modos de esa única substancia bajo sus diferentes atributos y hay una relación de trazo que paree modos físicos con modos mentales. Pero, sorprendentemente, también dice que entre un particular físico y su correlato mental no hay sólo una correlación, sino una identidad —esto es, $x = I(x)$ — y esto es por lo que el paralelismo vale. El enunciado fundamental de esto lo citaré en breve, pero aquí tenemos algo para iniciar:

La mente y el cuerpo son una y la misma cosa, que se concibe ahora bajo el atributo de pensamiento, ahora bajo el atributo de extensión. El resultado es que el orden o interunión de las cosas es uno, sea que la Naturaleza se conciba bajo este o aquel atributo (3p2 en 141/24).

¿Cómo se supone que funciona esa explicación? Y, ¿qué quiere manifestar Spinoza cuando afirma, por ejemplo, que mi mente es mi cuerpo?

La clave de esto es su tesis de que estos particulares son modos, maneras como es la realidad, propiedades del universo (véase § 23). Si mi

mente es un modo, mi cuerpo es un modo y mi mente es mi cuerpo, se sigue que mi mente es lo mismo que mi cuerpo. Propongo que ésa es la doctrina de Spinoza: su tesis acerca de la identidad de los particulares físico y mental es, realmente, acerca de la identidad de propiedades. Él no puede estar diciendo que el físico F_1 = el mental M_1 ; esto es imposible porque pertenecen a atributos diferentes. Su tesis es, más bien, que si F_1 está sistemáticamente ligado con M_1 , entonces F_1 es extensión-y-C para alguna diferencia G tal que M_1 sea pensamiento-y-G. Lo que le lleva a un mundo extenso contener mi cuerpo es, exactamente, lo que le lleva a un mundo pensante contener mi mente; de igual manera, lo que le lleva a una figura bidimensional ser un círculo es exactamente lo que le lleva a una figura tridimensional ser una esfera —a saber, estar bordeada por un conjunto de puntos equidistantes de un punto.

Hay dos maneras de escapar de esta interpretación de "identidad de modos" de la tesis de identidad mente-cuerpo de Spinoza. Una es suponer que cuando expresó que mi mente y mi cuerpo eran una y la misma cosa, había olvidado que mi mente y mi cuerpo eran modos. La otra es suponer que sostuvo la tesis de "identidad relativa" (véase § 16.6) y pensó que incluso si x es un modo y y es un modo, x podría ser la misma cosa que y, sin ser el mismo modo que y. Ninguna de estas propuestas ha de aceptarse, a menos que nos enfrentemos a desastres por interpretar los textos, como lo estoy haciendo, de una manera menos inclusiva y más abierta. Yo argüiré que mi lectura bastante literal no se enfrenta a desastres y que, por el contrario, resuelve algunos de los problemas más duros en la exégesis de Spinoza.

Mi lectura distorsiona ligeramente el texto. Spinoza normalmente considera que un modo "comprende el concepto de" un atributo (2p6d), de tal manera que las implicaciones formales van hacia arriba de modo a atributo; pero en nuestro contexto actual debo suponer que él considera los modos —o "cosas" como él los llama— despojados de sus atributos, esto es, como consistiendo de la G que debe *añadirse* a la extensión para obtener mi cuerpo o al pensamiento para obtener mi mente. No quiero disculparme mucho por tener que acreditarle a Spinoza este cambio de tonada; éste es el precio por permitirle significar que cierto modo mental es cierto modo físico, más bien que disminuir esos textos como lapsos o rescatarlos mediante la maniobra de "identidad relativa".

3. La identidad mente-cuerpo no es implicada formalmente por la tesis de que el pensamiento y la extensión son atributos de una única substancia. ¿Por qué no han de tener, una substancia pensante y una extensa, detalles bajo un atributo que no sean, también, detalles bajo el otro? Así, debemos ver a Spinoza como aseverando separadamente [A] que la substancia extensa es la substancia pensante y [B] que cada modo extenso es un modo pensante y a la inversa. No hay ningún obstáculo para eso en la formulación de p7s. Aquí tenemos el pasaje pertinente:

[A] La substancia pensante y la substancia extensa son una y la misma substancia, que es comprendida ahora bajo este atributo, ahora bajo aquél. De igual manera, [B] un modo de la extensión y la idea de ese modo, son una y la misma cosa, pero expresada de dos maneras (90/6).

He traducido el *sic* latino como "de igual manera", que es uno de sus significados. Otro significado es "por tanto"; pero creo que su sentido aquí es comparativo más bien que inferencial. Se están poniendo a la par dos proposiciones de identidad, cada una de las cuales comprende un estar a horcajadas sobre los atributos, y se da a entender correctamente que son similares.

Ahora tenemos que introducir en nuestra narración [C] la tesis del paralelismo mental-físico. Poco después del pasaje citado arriba, Spinoza escribe:

Por ejemplo, [B] un círculo que existe en la Naturaleza y la idea de ese círculo... son una y la misma cosa, que se explica mediante atributos diferentes. Y eso es por lo que, [C] sea que concibamos la Naturaleza bajo el atributo de la extensión o bajo el atributo del pensamiento, ... encontraremos uno y el mismo orden o una y la misma conexión de causas (90/12).

Aquí el hecho esencial es que Spinoza asevera [B] la tesis de identidad de modos y considera que explica [C] el paralelismo. Las dos están ligadas por la conectiva *ideo*, que significa "por esa razón" o "debido a eso". Spinoza dice, en efecto, "B es verdadera y eso explica por qué C es verdadera".

Empero, hablando estrictamente, la explicación de C requiere de [A] la doctrina de una substancia, así como de [B] la tesis de la identidad mente-cuerpo. Dada B sola, podríamos inferir un trazado de *proposiciones* físicas sobre proposiciones mentales; pero el paralelismo asevera un trazado de *hechos* físicos sobre *hechos* mentales —dice que para toda proposición física verdadera hay una correspondiente proposición mental verdadera y viceversa. Esto se asegura al añadirle a B la tesis [A] de que cuando cualquiera de estos modos se ejemplifica, siempre lo hace la misma substancia; dado que la realidad es (Extensa y G) y es Pensante, se sigue que es (Pensante y G). Y así, por ejemplo, si contiene mi cuerpo contiene mi mente.

Cuando Spinoza dice "B es verdadera y esto es por lo que C es verdadera", considero que está operando contra el supuesto trasfondo de A y, ciertamente, él ha aseverado A un poco antes en el escolio y puede, razonablemente, entenderse como queriendo decir "A es verdadera y B es verdadera, y esto es por lo que C es verdadera". (Si los modos no fuesen propiedades sino, más bien, los universales particularizados que he descrito [en § 23.3] entonces podríamos dejar fuera del cuadro A, y C se seguiría sólo de B.)

Nótese que A y B pueden explicar, conjuntamente, no sólo que haya algún paralelismo panpsíquico, sino que haya precisamente éste. Si preguntamos por qué F_1 se encuentra siempre como instanciada con M_1 , más bien que con M_2 , Spinoza tiene una respuesta, es porque hay alguna diferencia G tal que F_1 es (Extensión y G) y M_1 es (Pensamiento y G). Esta es la explicación que prometí en .2 anterior.

§ 35. ¿UNA AMENAZA AL DUALISMO?

1. Cuando yo establecí el dualismo en § 12, permití que muy pocos conceptos fuesen combinables con ambos atributos —posiblemente sólo unos que pertenezcan a la lógica, la causa y el tiempo. Pero ahora estoy interpretando que la tesis de Spinoza sobre la identidad mente-cuerpo implica que casi todas las propiedades son transcategoriales; en lugar de expresar que casi nada se escapa del corte dualista, ahora estoy diciendo que sólo la extensión y el pensamiento mismo caen dentro de su campo. ¿Cómo voy a conciliar esto?

Bien, no es tan sólo mi interpretación de "identidad de modos" la que tiene problemas en esta área. Generalmente se concede que hay una tremenda tensión entre el dualismo de Spinoza, conforme al cual los atributos van tan a fondo dentro de la substancia que no puede haber ningún puente de contenido entre ellos y su tesis, en p7s, de que el puente es lo suficientemente grueso como para soportar no tan sólo una identidad de substancia de contenido, sino un paralelismo completo de detalles. El monismo de substancia se ofrece claramente como explicando, de alguna manera, el paralelismo; pero, ¿cómo puede hacer eso si la noción de substancia —la substancia que *tiene* los atributos— carece de contenido? Este problema existe para quienquiera que desee darle sentido a esta parte del pensamiento de Spinoza; no es un producto de mi interpretación, que sea especial no en crear el problema, sino mostrar el camino hacia una solución. Hasta ahora, nadie parece haber ido más lejos que Donagan:

¿Por qué no pensar en la esencia de [una] substancia como encontrándose en una relación única con cada uno de sus atributos; una relación que no sea ni de identidad definicional ni de causalidad; una relación, más aún, que podría razonablemente significarse hablando de cada atributo como "constituyendo" o "expresando" esa esencia? Una propiedad formal fundamental de esta relación sería que dos atributos podrían, por una parte, ser realmente distintos y, por la otra, constituir o expresar la misma esencia.⁹

¿Por qué no, ciertamente? Pero la propuesta de Donagan nada nos dice acerca del contenido real de las doctrinas de Spinoza. Sólo dice que su monismo de substancia significa *algo* consistente con su dualismo de propiedad; no se nos da ningún destello de *qué* podría ser la doctrina del monismo y, mucho menos, una formulación explícita de ella tal como la proporciona mi interpretación.

2. Pero aún queda un problema. Si tengo razón en suponer que Spinoza cree que las cosas físicas comprenden exactamente las mismas propiedades diferenciadoras que las mentales, ¿no entra eso en conflicto con su dualismo conceptual al permitir un flujo lógico entre los atributos? Por ejemplo, parece implicar que toda la verdad acerca de mi mente es derivable de toda la verdad acerca de mi cuerpo, en conjunción con

⁹ Donagan, "Essence and the Distinction of Attributes in Spinoza's *Metaphysics*", p. 180. Véase también el artículo de Friedman, "An Overview of Spinoza's *Ethics*", en p. 72.

la simple premisa adicional de que hay un reino mental. Pues, de acuerdo conmigo, esa inferencia tiene la forma

La realidad es (Extensa y G)
 La realidad es Pensante
 ∴ La realidad es (Pensante y G)

que es estrictamente válido. Ciertamente no deriva una conclusión mental de premisas puramente físicas; pero su premisa mental es enormemente débil y el argumento parece permitir más de un flujo entre atributos que lo que Spinoza estaría dispuesto a admitir. Repito que ésta es mi forma especial de un problema al que nos enfrentamos todos.

Yo puedo solucionarlo si se me permite conjeturar que Spinoza sostuvo cierta opinión que no enunció de manera explícita. Eso le sacará de esta dificultad y también me permitirá explicar dos partes del texto que jamás se han explicado antes: una ha desconcertado a todos, la otra parece que no se ha notado. Considero que es un punto a favor de mi lectura de p7s que me conduzca a esta conjetura la que, luego, realiza un muy buen trabajo.

Yo no atribuyo a Spinoza la opinión de que, aun cuando la verdad acerca de mi cuerpo tiene la forma

La realidad es (Extensa y G)

para un valor de G tal que la verdad acerca de mi mente tiene la forma

La realidad es (Pensante y G)

es absolutamente imposible para cualquier mente, por poderosa que sea, tener el pensamiento de G abstraído tanto del pensamiento como de la extensión.

De hecho, hay diferencias inabstraibles, o así lo parece. Si preguntamos "¿Cuál es el valor de G tal que la rojez es la condición-de-coloreado-y-G?", parece que no hay respuesta alguna (excepto la respuesta trivializadora "Es la propiedad de o bien no ser coloreado o bien ser rojo"). Estoy sugiriendo que Spinoza vio la totalidad de modos finitos como relacionados con la extensión y el pensamiento como esa G hace-dora-B-rojo se relaciona con la condición de ser coloreado.

Pero, ¿cómo rescata eso al dualismo conceptual? Spinoza aún parece estar comprometido, conforme a mi versión de él a conceder que hay una amplia corriente lógica que fluye entre los reinos físico y mental. Aun si la conducen diferencias o modos que no pueden captarse abstraídos de cualquier atributo, ése es un hecho sólo acerca de qué corrientes lógicas pueden seguirse, no acerca de las corrientes que hay.

Empero, esto es incorrecto, pues Spinoza no distingue lo que se sigue y lo que puede entenderse que se sigue. Por el contrario, él enuncia regularmente tesis acerca de conexiones lógicas en términos de entender, explicar, concebir. Y en p7s, inmediatamente después de decir que [A] el monismo de substancia es verdadero e igualmente [B] la tesis de la

identidad mente-cuerpo es verdadera, de lo que se sigue [C] que hay el paralelismo, él pasa a reconciliar esto con su dualismo, subrayando que, para él, las conexiones causales o lógicas dependen de lo que es captable intelectualmente. Aquí está un pasaje, expresado con parte de mi taquigrafía y con las frases esenciales de éstas en cursivas por mí, pero fuera de eso sigue realmente el texto:

Cuando dije antes que Dios es la causa de $I(x)$ sólo en tanto que es una cosa pensante y que es la causa de x sólo en tanto que es una cosa extensa, esto fue, simplemente, porque la causa inherente de $I(x)$ *puede percibirse* sólo mediante otro modo de pensamiento como su causa inmediata y, asimismo, ese modo a través de otro y así al infinito. Por tanto, mientras que las cosas *se consideren* como modo del pensamiento, nosotros debemos explicar el orden de toda la Naturaleza... sólo mediante el atributo de pensamiento. Y, en tanto que *se consideren* como modos de la extensión, el orden de toda la Naturaleza *debe explicarse* sólo mediante el atributo de la extensión (90/180).

Si aplicamos esto a la cuestión de cómo reconciliar el dualismo con mi interpretación de Spinoza referente a la "identidad de modo", tenemos que el dualismo *conceptual* no se ve amenazado, pero debemos abandonar la idea de que hay un concepto que corresponde a toda propiedad. Por el contrario, las diferencias transatributivas no pueden captarse o concebirse intelectualmente, esto es, no hay conceptos de ellas y, así, no obtenemos un dualismo *de propiedades*. El conflicto aparente se desvanece.

El contenido y la localización del pasaje arriba citado son extremadamente significativos. Todo el escolio se reduce a esto: "A es verdadera y también lo es B, que es por lo que C es verdadera. Cuando aseveré el dualismo lógico-causal, lo que quería decir era...", seguido por una reformulación del dualismo en términos que no usan "causa", "se sigue" o "razón", sino sólo "percibe", "explica" y "considera". Conforme a mi versión del pensamiento de Spinoza, incluida la conjetura acerca de las diferencias inabstraibles, esto es *exactamente* lo que él debería estar haciendo en este lugar de su exposición.

3. Eso es parte del apoyo a favor de la interpretación de "identidad de modos" y aún hay más. En § 16.5 dejé colgando la pregunta de por qué Spinoza define "atributo" en términos de lo que es "percibido como" —o podría ser "percibido como si"— una esencia de una substancia. Si un atributo es una esencia de una substancia, ¿por qué no decirlo? Si no lo es entonces ¿qué está intentando decir Spinoza? Este es uno de los problemas más viejos y más difíciles en la interpretación de la *Ética*; yo sostengo, ahora, que tengo una solución completa de él. En lugar de tener que tratar la definición que da Spinoza de "atributo" como algo de lo que hay que excusarse, algo que hay que justificar, reinterpretar o de lo que hay que sorprenderse, yo puedo mostrar que está exactamente bien tal como se encuentra.

En esta definición el término "esencia" se usa en el sentido cartesiano de una propiedad fundamental de una cosa, no como un caso especial de

algo más profundo y más general. Ahora bien, conforme a mi interpretación de "identidad de modo" hay un buen sentido en el cual las propiedades básicas de la substancia no son los atributos sino los modos, puesto que ellos se encuentran a una profundidad suficiente para combinarse con ambos atributos. Claro está que la extensión es más básica que el ser cuadrado; pero ser cuadrado es ser extenso y G para una G que no implica formalmente la extensión porque también es combinable con el pensamiento. Dado que hay tales G, Spinoza de manera correcta no dirá que un atributo es una esencia = la propiedad más fundamental, sino sólo que debe concebirse o percibirse¹⁰ como básica, puesto que para ir más a fondo tendríamos que considerar los medios finitos abstraídos de cualquier atributo, lo que es imposible. Dicho brevemente, 1d4 es perfecto.

Al referirse a 1d4 al principio de 2p7s, Spinoza considera que ha dicho que un atributo lo percibe "un intelecto infinito" como una esencia de una substancia. Yo considero que con eso quiero decir "un intelecto ilimitado". Spinoza nos está diciendo que su tesis no es acerca de las limitaciones humanas; la imposibilidad de abstraer las propiedades transatributivas está a una mayor profundidad que eso.

Así que 1d4 implica que hay algo que tiene la naturaleza de una ilusión, de un error, de una falta de profundidad o de competencia intelectual en tomar un atributo como si fuese una propiedad básica. Pero esto no ha de sorprendernos. Alguien que dice que un F es "lo que el intelecto percibe como" un G, debe estar invocando una distinción entre la apariencia y la realidad, a menos que su uso de "lo que el intelecto percibe" sea meramente prolijidad inútil. El único comentarista anterior que se enfrentó a este hecho claro fue Wolfson, quien consideró que Spinoza estaba dando a entender que los atributos no eran realmente distintos uno del otro, aun cuando los percibiésemos como si lo fueran. Rechazar a Wolfson es ahora una práctica común entre los comentaristas,¹¹ y yo no tengo ninguna duda de que él estaba equivocado. Spinoza pensó, ciertamente, que había al menos dos atributos, cada uno de los cuales está realmente ejemplificado. Pero las municiones disparadas a la interpretación de Wolfson están muy lejos de la mía. Yo digo que la Naturaleza tiene realmente extensión y pensamiento, que realmente son distintos el uno de la otra, pero que ellos no son realmente propiedades fundamentales, aun cuando debe percibirlos así cualquier intelecto.

4. En el pasaje citado anteriormente en .1, Donagan da a entender que Spinoza dice que cada atributo "constituye" o "expresa" la esencia de la substancia. Eso no es correcto. Spinoza reúne el trío "atributo", "constituye" y "esencia" sólo en 1d4 y en dos alusiones posteriores a ese lugar (1p10d, 2p7s) y en cada una de éstas dice que un atributo se *percibe como* constituyendo una esencia. Cuando usa la forma "x constituye la esencia de y" sin ayuda de "percibe", x nunca es un atributo y tampoco y nunca

¹⁰ La concepción se distingue débilmente de la percepción en la explicación que sigue a 2d3, pero casi siempre se identifica. Por ejemplo, "...las percepciones, o la facultad de concebir" (2p49s en 133/26).

¹¹ Todas las municiones necesarias pueden encontrarse en el artículo de Haserot, "Spinoza's Definition of Attribute".

es una substancia.¹² Además, en ninguno de estos pasajes se usa "esencia" en su sentido de 1d4 de "propiedad básica".

¿Cuáles son los otros sentidos de "esencia"? Bueno, está el sentido de 2p2 de "condición necesaria y suficiente para la existencia". Y hay un sentido en el cual la esencia de Dios es, o bien toda la verdad acerca de Dios o alguna parte de ella que es lógico-causalmente suficiente para el resto: "Todas las cosas que suceden... se siguen de la necesidad de la esencia de Dios" (1p15s en 60/10). No hay duda de que un atributo sea (percibido como) una "esencia" en este sentido del término. Y cuando se usa este sentido, Spinoza dice que cada atributo *expresa* la esencia de Dios.¹³ Mi interpretación le da un buen sentido a esto. La esencia de Dios en este sentido de "fuente de toda la verdad", es la totalidad o parte del sistema de diferencias transatributivas; este sistema se "expresa" mediante un atributo dado en tanto que ese atributo se combina con él y lo hace accesible al intelecto. Los atributos, por así decir, hacen que la esencia "aparezca".

Yo no digo que todo esto estuviese explícitamente presente en la mente de Spinoza. Claramente no lo estaba, como puede verse debido a que no reconoce la ambigüedad de "esencia" y ocasionalmente la usa en dos sentidos a la vez (1919d). Pero la estructura que he estado describiendo se encuentra en el texto y presumiblemente operó en algún nivel de la mente de Spinoza.

5. Se ha argüido en contra de mi interpretación de 2p7s, etc., que en 1p1 Spinoza dice que una substancia es anterior en naturaleza a sus estados y debido a esto de las definiciones de "substancia" y "modo", donde en la última definición se dice que los modos son estados. Así que, en efecto, él está diciendo que las substancias son anteriores en naturaleza a sus modos y él nunca dice esto acerca de las substancias en relación con los atributos.¹⁴ Esto no me perturba demasiado. El único uso que se hace en la *Ética* de 1p1 es el 1p5d; y en § 17 he mostrado que ese argumento requiere que 1p1 se considere que se aplica no a todos los modos, sino sólo a los accidentales, aquellos de los que podría haber carecido una substancia y aún seguir siendo la misma substancia. Probablemente es para distraer nuestras mentes de los modos esenciales, esto es, de los infinitos y eternos, que en 1p1,5d Spinoza no usa el término "modo" sino usa siempre el término "estado". De esta manera, parece como si 1p1 estuviera seriamente presente en la *Ética* como una proposición no acerca de todos los modos, sino sólo acerca de algunos de ellos y que lo que dice acerca de ellos es, justamente, que son accidentales más bien que esenciales para las substancias que los tienen. No hay nada en esto que ponga en tela de juicio mi versión de 2p7s. Las primeras etapas de la Parte 1 ofrecen un contraste genuino entre atributos y todos los modos, implicado por el enunciado (1d5) de que cualquier modo se "concibe mediante al-

¹² Por ejemplo, "constituye la esencia de la idea" (1p49s en 135/11), "...de la mente" (3p3d), "...de un hombre" (2p10c).

¹³ Véanse 1d6, 1p6, 19d. Cuando en 1p25c Spinoza dice que los modos expresan los atributos, supongo que ello es un desliz en lugar de expresar lo inverso.

¹⁴ Esto lo argumenta Margaret D. Wilson, "Notes on Modes and Attributes", *The Journal of Philosophy*, vol. 78 (1981), pp. 584-586.

guna otra cosa"; ninguna cosa así se dice acerca de los atributos. Pero ese contraste, lejos de chocar con mi versión de 2p7s, se explica mediante ésta. No puede concebirse nada más básico que un atributo y, así, un atributo no puede concebirse mediante ninguna otra cosa; en tanto que un modo puede concebirse sólo como un complejo que contiene algún atributo como un constituyente y, así, podemos concebir algo más básico que ese modo, a saber, el atributo que comprende.

Otra parte de texto que parecería problematizar mi interpretación es 1p2: "Dos substancias que tienen atributos diferentes nada tienen en común la una con la otra." Si esto quiere decir que cualesquier propiedades que estén combinadas con un atributo no son combinables con cualquier otro, entonces esto entra en conflicto con mi interpretación de "identidad de modos" pero, ¿es eso lo que significa 1p2? No es lo que dice, pues habla de los atributos de *dos* substancias, en tanto que la doctrina que le atribuyó a Spinoza se refiere sólo a una substancia. Su posición podría ser que aun si hay un F tal que la verdad acerca de mi cuerpo tenga la forma "El mundo es (Extenso y F)" y la verdad acerca de mi mente tenga la forma "El mundo es (Pensante y F)", ningún F puede combinarse con atributos distintos a menos que pertenezcan a una única substancia.

No sé cómo Spinoza podría justificar eso, pero al menos es una posición posible. Aun sin ella, sin embargo, la amenaza de 1p2 puede neutralizarse. El único trabajo serio que hace para Spinoza está en un argumento que corre de la siguiente manera:

- x no tiene ningún atributo en común con y
- ∴ x no tiene nada en común con y (por 1p2)
- ∴ x no puede causar y (por 1p3),

basando 1p3 en 1a5 que dice que no puede haber relaciones lógico-causales entre cosas que nada tienen en común. Spinoza podría haber hecho axiomático el que no pueda haber relaciones lógico-causales entre diferentes atributos; eso lo llevaría directamente de la premisa del argumento anterior a su conclusión, permitiendo que 1p2,3 desapareciese del argumento y, así, de la *Ética*. Pero incluso si se insiste en la presencia de 1p2, hemos de notar que sólo se usa para imponer una barrera lógico-causal entre los atributos; de tal manera que razonablemente lo podemos traer dentro del alcance de la reexplicación que Spinoza da de esa barrera en 2p7s. En efecto, cuando afirma: "Cuando digo que I(x) no causa x, quiero decir que x no puede explicarse mediante I(x)", él podría querer que esto se aplicase *mutatis mutandis* a toda noción que ha usado al servicio de la barrera lógico-causal. Si esto es así, él también quiso decir: "Cuando digo que si no hay ningún atributo en común no hay nada en común, quiero decir que no hay nada que pueda percibirse o entenderse como siendo común."

O, quizás, escribió 1p2,3 antes de pensar a fondo acerca de cómo una substancia puede tener varios atributos y demás y, así, antes de desarrollar su tesis de "identidad de modo". No es halagarlo el sugerir que aún no ha logrado retroceder y ver con cuidado las proposiciones

primeras de la *Ética* a la luz de esos pensamientos posteriores, pero ya tenemos evidencia de que eso es correcto —a saber, el que aparentemente suponga, en 1p5, que no puede haber una substancia con más de un atributo (véase § 17.5).

6. Mi candor acerca de los problemas textuales a los que se enfrenta mi interpretación de "identidad de modos", puede animar a algunos a pensar que la pueden eliminar sin más. Creo que no debe rechazarse, excepto a favor de un rival superior y, hasta ahora, no hay ninguno en el campo. Cualquier rival puede resolver estas cuestiones: 1) ¿Qué hace notar Spinoza por [B] su tesis de identidad mente-cuerpo? 2) ¿Cómo se relaciona [B] con [A] el monismo de substancia y [C] el paralelismo? 3) ¿Por qué Spinoza inmediatamente después de su presentación [A-B-C] expresa una reformulación severamente relacionada con el intelecto de su doctrina acerca del flujo de los atributos? 4) ¿Por qué se define "atributo" en términos de lo "que un intelecto percibe"? 5) ¿Qué hace notar Spinoza cuando dice que la esencia de Dios se "expresa" mediante este o aquel atributo? 6) ¿Qué contenido puede dársele a la tesis de que el pensamiento y la extensión están explicados por una única substancia?

En la literatura no he encontrado ninguna respuesta clara, no evasiva, sostenible, ni siquiera a una de estas preguntas importantes. Mi versión de esta parte del pensamiento de Spinoza, centrada en la interpretación de la "identidad de modos", ofrece respuestas claras y directas a todas ellas.

§ 36. EL ORDEN DE LAS EXPLICACIONES

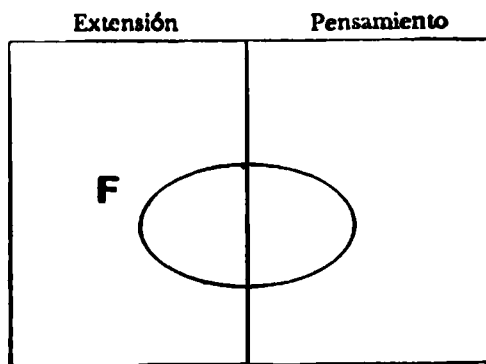
1. Hemos visto que Spinoza dice algo de la forma: "A es verdadero así como B que es por lo que [C] la tesis del paralelismo es verdadera." El no puede estar intentando convencernos de C sobre la base de que se sigue de A y de B, porque no ha defendido B, que apenas ha hecho su primera (y casi su única) aparición en la *Ética*. Creo que se pretende que C se sostenga por sus propios pies como algo que estamos obligados a creer; luego preguntamos por qué ha de ser verdadera y no podemos encontrar ninguna respuesta tolerable, excepto "si B fuese verdadera, eso implicaría formalmente y explicaría la verdad de C"; y eso nos da una razón para también aceptar B. Dicho brevemente, [B] la tesis de la identidad mente-cuerpo es una hipótesis metafísica cuya mejor recomendación es que nos salva de tener que admitir un hecho bruto, intolerablemente grande y poco probable.

Eso presupone que tenemos razones para aceptar [A] que hay sólo una substancia. Hasta ahora, Spinoza ha ofrecido sólo su frágil argumento a partir de la definición de "Dios" como "una substancia con infinitos atributos". Yo he sido incapaz de mejorar esto, como mejoré 2p3d,7d encontrando razones decentes a favor de [C] la tesis del paralelismo. Si he de reforzar [A] el monismo de substancia con un argumento que sea, a la vez, spinocista y que merezca respeto, debe ser

similar al caso a favor de [B] la tesis de la identidad mente-cuerpo. Los dos argumentos se presentarían conjuntamente de la siguiente manera. Tenemos buenas bases para creer [C] la tesis del paralelismo; la mejor explicación a favor de su verdad es la doble hipótesis de que A y B son verdaderas; y eso nos da una razón para creer tanto A como B.

Esa pudo no haber sido la tesis de Spinoza del caso a favor de A. Hasta donde sé, él pensó que 1p14d era correcto y en esto basó A. Empero, mi estrategia argumentativa que he sugerido es más persuasiva, sin que esté fuera de contacto con lo que realmente sucede en la *Ética*. ¿Qué trabajo desempeña el monismo de substancia en las páginas de la *Ética*? Hasta donde puedo ver, su única función es hacer creíble el paralelismo.

2. Si he entendido correctamente [B], la tesis de identidad mente-cuerpo, entonces fue mejor que Spinoza no arguyese a favor de ella de manera independiente. Ningún argumento así podría obtener éxito. La aseveración es que cada instancia del paralelismo se explica porque hay alguna propiedad F que es ejemplificada por la realidad en combinación con el pensamiento y la extensión, de esta manera:



Una analogía aproximada podría ser la siguiente: "Los políticos exitosos siempre son padres descuidados, porque hay un único rasgo de carácter F que constituye el éxito en la política y el descuido en la paternidad." Algo semejante podría ser verdadero, pero no podría saberse a menos que pudiésemos averiguar cuál era la F. Si alguien sostuviese que un único rasgo de carácter transactivo explicase la concomitancia del éxito político y el descuido paternal, pero añadiese que el concepto de este rasgo de carácter no podría captarse salvo en combinación con el concepto de alguna actividad mediante la que se manifestase —v. gr., la política o la paternidad—, no tendríamos ninguna razón para creerle. Algo similar sucede con la teoría que le estoy atribuyendo a Spinoza. ¿Por qué hemos de creer que los hechos acerca de mi cuerpo y de mi mente nos explican el que haya un F que se ejemplifica en

(Extenso y F) y también en (Pensante y F), si no podemos abstraerlo de la primera combinación y rastrearlo hasta llegar a la segunda?

Ante esto, Spinoza podría razonablemente decir: "Tienes razón de que no puedo presentar ningún ejemplo del fenómeno del que hablo. Singularizar un ejemplo sería abstraerlo, así que no sería un ejemplo. Pero sí tengo una razón general para pensar que hay estas diferencias que no se pueden abstraer, transatributivas. Si las hay, el paralelismo se explica de manera profunda y bella; si no las hay, es un hecho bruto extraño, universal."

3. Los siguientes capítulos no supondrán la verdad de mi tesis en los §§ 34-36. Si yo estuviese totalmente equivocado acerca de B, de lo que está sucediendo en p7s, en la definición de "atributo" y demás, aún podría defender mis argumentos independientes a favor de la tesis del paralelismo y podría suponer que también tuvieron influencia en Spinoza. Entonces, no tendría ningún argumento spinocista decente a favor del monismo de substancia y ninguna respuesta a la pregunta "¿Cómo podría Spinoza no ver el paralelismo como algo más que un hecho bruto, feo, universal?" —ninguna respuesta, esto es, excepto el suponer que él sostiene cantidades extravagantes de éxito a favor de p3d y p7d. Pero éstas serían carencias que yo compartiría con todos los comentaristas anteriores de Spinoza.

El resto del libro de Spinoza, y del mío, no se verían muy afectados. Lo que cuenta en otro lugar es el paralelismo —el trazo de cadenas causales sobre cadenas causales— y eso no le tocaría una falla en mi conjetura de que Spinoza tenía una teoría acerca de propiedades transatributivas y que la usó para explicar el paralelismo.

VII. PSICOLOGÍA COGNOSCITIVA

EN ESTE capítulo, suponiendo la doctrina del paralelismo, pero sin suponer que yo tengo razón acerca de cómo explicaría Spinoza esa doctrina, examinaré sus tesis acerca de los aspectos cognoscitivos de la mente, especialmente la creencia y la percepción. Los deseos se examinan en el capítulo IX, las emociones en el capítulo XI.

§ 37. "IDEA DE"

1. Debemos comenzar considerando lo que Spinoza quiere decir cuando habla de las ideas como que son "de" sus objetos. Bajo el esquema del paralelismo, cada idea está cargada con un *item* físico que es su objeto; Spinoza habla de la idea *de* el objeto y también del objeto *de* la idea. Él parece pensar, sin embargo, que hay una asimetría importante: $I(x)$ es, de alguna manera acerca de x , la señala o la representa, en tanto que x no es, de manera similar, acerca de o representativa de $I(x)$.

Primero, una advertencia. La tesis real del paralelismo de Spinoza, no tan sólo dice que si x es *física* entonces $I(x)$ existe, sino que si x es *real* entonces $I(x)$ existe. Esto es, él no tiene un paralelismo de pensamiento-extensión, sino un paralelismo de pensamiento-todo, y eventualmente infiere de esto que hay "ideas de ideas": si $I(x)$ existe, entonces, también existe $I(I(x))$. Así, 2p3 dice que hay una idea de todo —no tan sólo de todo lo físico—, que se sigue de la esencia de Dios y 2p7 empata el orden y conexión de las ideas con el orden y conexión de las cosas —no sólo de las cosas físicas. Sin embargo, hasta que examine las "ideas de las ideas", en el § 44, me quedaré con la tesis más suave de paralelismo, según la cual hay una huella del reino físico que conduce al reino mental. Así, en ocasiones, habrá un sobrante cuando descuidas de un pasaje citado a mi glosa más estrecha del mismo; no haré comentarios sobre tales discrepancias.

2. Algunas figuraciones del concepto de representación en la *Ética* comprenden un par de términos técnicos, *formaliter* y *objective*. Estos aún se traducen, en ocasiones, por "formalmente" y "objetivamente", pero en el siglo XX esto produce resultados ininteligibles. Lo que una cosa tiene de *formaliter* son sus rasgos inherentes; en tanto que lo que tiene de *objective* son los rasgos que ella representa o muestra —aquellos que posee, no ella como un episodio psicológico, sino más bien su significado o contenido. Así, mi pensamiento actual de la muerte de Spinoza se caracteriza *formaliter* por la fecha 1982 y *objective* por la fecha 1677. Esto es distinto a como se usa, hoy en día, "objetivamente"; por cierto, esa palabra ha invertido casi su significado a lo largo de los

siglos, que va de "considerada con respecto a su objeto" a "considerada como un objeto".

La figuración más importante de estos términos se da en 2p7c, donde Spinoza infiere de 2p7 que:

El poder actual de Dios de pensar es igual a su poder real de actuar. Esto es, cualquier cosa que se siga *formaliter* de la naturaleza infinita de Dios, se sigue *objective* en Dios de su ideo en el mismo orden y con la misma conexión.

Considero que esto equivale a algo semejante a lo siguiente:

Los recursos mentales del universo son iguales a sus recursos físicos. Esto es si la naturaleza física del universo hace que realmente suceda que P, entonces la naturaleza del lado mental del universo genera, de una manera correspondiente, un *item* mental que es el pensamiento o idea de que P, esto es, que representa el hecho de que P.

Luego de haber dado este ejemplo del uso del latín, en adelante usaré "inherentemente" por *formaliter* y "representativamente" por *objective*.¹ Así, traduzco la propuesta experimental de Spinoza para 2p7c en la Carta 32, como: "Hay en la naturaleza un poder infinito de pensamiento que... contiene dentro de sí mismo, representativamente, toda la Naturaleza" (IV/173/18).

Al inferir 2p7c de 2p7, Spinoza se desliza suavemente de "Todo *item* físico se empata con uno mental" a "Todo *item* físico es representado por uno mental". Él da este paso repetidamente, como el de pasar de "idea de" a "comisión de" en 2p9cd, y de "es el objeto de" a "es percibido por" en 2p12d. Él nunca dice lo que hace válido este tránsito.

Claro está que si los miembros de un conjunto están correlacionados con los de otro, un grupo podría usarse para representar a los otros; de aquí que la mera tesis del paralelismo, como tal, proporciona una relación de representación de algún tipo. Pero ésta será simétrica: si ciertas correspondencias me permiten usar las marcas sobre una hoja de papel para representar los caminos en Sussex, entonces yo podría usar el sistema de caminos de Sussex para representar las marcas sobre el papel. Cuando Leibniz desprendió una teoría de representación ("percepción") a partir de una relación de pareamiento, él obtuvo simetría; pero eso era lo que deseaba, porque él sostenía que los estados de toda mónada representan (son percepciones de) los estados de todas las otras mónadas. A Spinoza, sin embargo, no le sirve una relación simétrica; él supone que I(x) representa x y que la relación contraria no se da. Es verdad que dice que los cuerpos humanos contienen "imágenes [físicas] de" otros cuerpos, pero ese "de" aparentemente no es uno representativo. Cuando dice: "Las imágenes de las cosas son estados del cuerpo humano, las ideas de los cuales representan cuerpos externos"

¹ Siguiendo a G. E. M. Anscombe y P. T. Geach (comps.), *Descartes: Philosophical Writings* (Londres, 1954), p. 185. Para otras cosas acerca de esta terminología, véase el libro de A. Kenny, *Descartes* (Nueva York, 1968), pp. 131 s.

(3p27d), él tiene dificultades para asignarle el papel representativo al lado mental, no dándole ninguno a la imagen física.

3. Sospecho que el deslizamiento de Spinoza de 2p7 a 7c, fue mediado por un supuesto profundo de que es parte de la esencia de la mente como tal, que los *ítems* mentales son representativos, acerca de algo, señalando hacia el exterior. Eso muy bien puede ser verdad y mucha filosofía contemporánea de la mente tiene simpatía hacia esta postura, pero yo lamento que Spinoza no la analice. Si lo hubiese hecho, de seguro habría descubierto que no puede ser verdadera en la forma como él la mantiene. Conforme a él (2p11,13), mi mente es la "idea de" mi cuerpo; si x es mi cuerpo entonces $I(x)$ es mi mente y si $I(y)$ es sólo uno de mis pensamientos, entonces y es el suceso cerebral correspondiente. Ahora bien, cuando yo pienso con tristeza acerca del clima de hoy, hay un suceso correspondiente en mi cuerpo —la mayor parte en mi cerebro— y Spinoza verá que mi pensamiento del clima es la idea de ese suceso cerebral. Nosotros no tenemos ninguna impresión conceptual para suponer que el pensamiento del "clima" represente el suceso cerebral, excepto en el sentido trivial y simétrico de que sistemáticamente se encuentra pareado con él; empero, Spinoza piensa de otra manera al decir que cualquier cosa que sucede en mi cuerpo "debe percibirla" mi mente (2p12). No hay ninguna buena razón para eso. Si hay razones para pensar que los *ítems* mentales son esencialmente representativos, esto es porque la mentalidad debe estar arraigada en lo que un organismo se representa para sí mismo acerca de su situación. Como lo explicaré en § 39.4, se puede argüir de manera verosímil que lo que le da impulso al concepto de la mente es la noción de cómo el que un animal alcance sus metas es por el auxilio de sus *creencias*; y puesto que las creencias son representativas, esa tesis verosímil pone a la representación justamente en el centro del concepto de la mentalidad. Pero no es una representación, mediante sucesos mentales de ¡sus contrapartes cerebrales! Estas últimas pueden ser importantes de maneras diversas, pero no en esa parte de la narración que requiere un concepto de representación. Eso está, en su totalidad, referido a la representación de estados de cosas que tienen que ver con riesgos depredadores, prospectos de alimento y cosas parecidas.

Spinoza no se detiene en el detalle acerca del aspecto representativo del concepto $I()$; esta tesis suya revoloteó de paso en 2p7c y no se alude directamente a ella una vez más. Pero no necesito considerarla por la siguiente razón. Más adelante, en la Parte 2, Spinoza proporciona una segunda relación "de" entre una idea y algo físico. Esto es, considerando que $I(x)$ —aquí y siempre— nombra la contraparte mental de x bajo el paralelismo, él proporciona un sentido en el que $I(x)$ puede ser "de" algo diferente a x . Diré que $I(x)$ es *directamente* de x e *indirectamente* de este otro *ítem*. Ahora bien, la relación "indirectamente de" es claramente representativa y uno podría estar tentado a suponer que ésa es la distinción primaria entre las dos; el paralelismo proporciona una relación "de" de pareamiento, mientras que la teoría extra de Spinoza (que se expondrá en breve) proporciona una relación repre-

sentativa "de".² Pero esto entra en conflicto con 2p7c donde se considera que la relación de pareamiento es representativa y, de manera más importante, violenta mucho de lo que sucede en la Parte 2. Veremos que de los análisis de Spinoza en los que está comprendida la representación, algunos comprenden claramente la relación "directamente de" y otros rondan entre las dos relaciones "de", sin escoger claramente alguna de ellas.

Esto no quiere decir que Spinoza no tuviese una distinción entre ellas. La tenía. Es importante captar que proporciona dos formas en las que un rasgo de mi cuerpo puede estar representado en mi mente: directamente, por su contraparte mental sistemática o indirectamente, como cuando aprendo cosas acerca de mi cuerpo por observarlo —v. gr., cuando veo mi brazo derecho. Cuando Spinoza dice que mi mente contiene ideas de todos los aspectos de mi cuerpo, él no me asemeja a un anatomista y a un fisiólogo omniscientes, pues eso sería tener, indirectamente, una gran cantidad de conocimiento de mi cuerpo.³

Pasemos ahora a los detalles acerca de las ideas que son indirectamente de "cuerpos externos".

4. Spinoza introduce la relación "indirectamente de" en 2p16,cl,c2. Por la fuerza de un "axioma" que dice que cuando dos cosas físicas interactúan el resultado depende de cómo sea cada una de ellas, él sostiene, en p16, que si x es un estado de mi cuerpo causado por algún otro *item* y, entonces $I(x)$ debe "comprender la naturaleza de y tanto como la de x " el "axioma" es ciertamente verdadero, la inferencia la hace Spinoza a partir de él y, así, su conclusión es verdadera: los estados de mi mente pueden reflejar cómo es mi entorno, porque mi entorno los puede causar.

Excepto que él no puede decir, exactamente, eso, ya que niega que un entorno físico pueda causar un estado de la mente. Cuando yo veo un chapaleo sobre la superficie de un lago, él postula dos cadenas causales —del Chapaleo al Suceso cerebral, y de yo(chapaleo) a yo(suceso cerebral). Esto último es mi conciencia mental del chapaleo y yo(chapaleo) es una entidad hipotética que requiere la tesis del paralelismo y que, en bases teóricas se asevera que se relaciona con el Chapaleo como lo hace mi estado mental con el Suceso cerebral y que es la causa de mi ser consciente. En p5,6,9 Spinoza repite con insistencia este tema de las cadenas causales paralelas sin cruces.

5. Él dice que si y causa el estado x de mi cuerpo, entonces $yo(x)$ —que es, directamente, mi idea de x e indirectamente de y — "comprende la naturaleza de" x y de y , de lo que él infiere que al tener $yo(x)$, yo "percibo" tanto x como y (véase p16c1). Él no explica "comprende la naturaleza de" ni justifica el paso de esto a "percibe".

² En efecto, ésta es la posición que se toma en el perceptivo artículo de Radner, "Spinoza's Theory of Ideas".

³ Esta propuesta se presenta de manera explosiva y amplia en el artículo de Hallet, "On a Reputed Equivocal in the Philosophy of Spinoza", y con tranquila brevedad en el libro de Caird, *Spinoza*, pp. 198 s.

Mucho después, en la *Ética*, comprender la naturaleza será compartir la naturaleza; se dirá que una cosa "comprende la naturaleza" de otra porque ambas son similares. Pero eso no puede ser lo que se quiere decir en nuestro contexto actual, donde el comprender cruza las fronteras entre atributos. Debido a que, en opinión de Spinoza, la causalidad requiere traslape conceptual, él puede decir que si y causa x , entonces hay una similitud entre *ellos*, pero eso no puede generar una similitud entre $I(x)$ y y . Mejor sería que dijera (y supongo que lo diría si se le presionase) que $yo(x)$ "comprende la naturaleza de" y en el sentido de que parcialmente depende de y ; es debido a lo que es y que mi estado mental es como es. De ese punto de partida, él podría lanzar una teoría general de la percepción directa e indirecta, sosteniendo que percibir algo es estar en un estado mental que depende causalmente de ello en ciertas formas. Claro está que más tendría que decirse, si la teoría no hubiese de implicar que mi súbito resplandor mental es una percepción del martillo que acaba de pegarme en la cabeza, que mi estado auditivo es una percepción de la humedad del aire en la sala de conciertos y así sucesivamente. Pero, a Spinoza podrían no interesarle esos otros refinamientos. Su tesis de que yo percibo directamente todo lo que sucede en mi cuerpo, sugiere que él podría estar dispuesto a igualar la percepción con la dependencia cualitativa, de manera irrestricta.

Luego, todo esto es un vacío teórico. No sabemos cuál es la carga que Spinoza quería que llevase "percepción" o cómo consideraba él que debería efectuarse el acarreo. Sin embargo, incluso en este vacío, podemos notar que la relación de "indirectamente de" es más parecida a la percepción tal como la entendemos ordinariamente, que lo es la relación "directamente de". Por una parte, "indirectamente de" permite que haya percepciones diferentes—incluso en mentes diferentes—de exactamente el mismo *ítem*, en tanto que "directamente de" es uno-uno. También, y de manera más prosaica, estamos obviamente más cerca de casa cuando hablamos de percibir zapatos, barcos y cera para lacrar que cuando hablamos de percibir sucesos en nuestros propios cerebros.

6. La propia percepción de una cosa externa comprende una dependencia cualitativa sobre esa cosa, mediada por los estados del propio cuerpo: "Una mente humana no percibe ningún cuerpo externo como existiendo realmente, excepto mediante las ideas de los estados de su cuerpo." (p26.) Ésta, probablemente, es la base real de p16c2: "Las ideas que tenemos de los cuerpos externos, indican la condición de nuestro propio cuerpo, más que la naturaleza de los cuerpos externos." Spinoza tiene razón acerca de esto, sólo en tanto que aquí "indicar", como anteriormente "comprender", es conforme a algo como lo siguiente: El hecho de que Fx indica el hecho de que Gy si y sólo si hay algún principio general del cual, en conjunción con Fx se sigue que Gy . Esto será verdadero si, por ejemplo, lo que causa que Fx suceda, es que Gy suceda no se podría haber causado de ninguna otra manera. Ahora bien, conforme a este patrón, todo hecho acerca de mi cuerpo lo indica algún hecho acerca de mi mente; el paralelismo se ocupa de eso. Pero mu-

chos hechos acerca de cuerpos externos, no se encontrarán indicados de esa manera en mi mente, porque se referirán a aspectos de los cuerpos externos que no producen ninguna diferencia —no tienen ningún efecto— en mi cuerpo y, por tanto, no “aparecieron” en mi mente.

En p18s Spinoza dice que si $yo(x)$ es una idea indirectamente de y , entonces *comprende* las naturalezas tanto de x como de y , pero que ella *exhibe, desdobla, extiende*, sólo la naturaleza de x . El verbo básico es *explicare*, que en general puede traducirse como “explicar”; pero su significado de raíz es el de desdoblar algo de tal manera que se revele con todo su detalle y ése es su significado aquí. Así que esto es, una vez más, p16c2; $yo(x)$ tiene un rasgo que parezca cada rasgo de x , pero no tiene uno para cada rasgo de y .

7. Un ejemplo notable de cómo una idea puede separarse de su objeto indirecto, lo proporciona el caso en el que el objeto se va o, incluso, en el que deja de existir, sin que esto afecte el cuerpo de la persona que había formado una idea indirecta de aquél. Aquí, ligeramente modificada, tenemos la formulación de Spinoza:

Si el cuerpo de alguien está en un estado que comprende la naturaleza de un cuerpo externo, su mente considerará el cuerpo externo como existiendo realmente o como presente ante ella, hasta que su cuerpo pase a un estado que excluya la existencia o la presencia de ese cuerpo externo (p17).

Vale la pena comentar dos elementos de lo anterior: i) Aun cuando me permite tener una idea indirectamente de y en un momento en que y está ausente, aún se conforma con el requisito de que la contraparte física de la idea la cause y ; el hueco entre idea y realidad se introduce tan sólo porque mi cuerpo no se haya puesto al corriente de lo que está sucediendo en su entorno. Así pues, nada se ha previsto para que yo tenga, indirectamente, una idea de algo que, de ninguna manera, ha actuado sobre mi cuerpo. ii) En p17 nos encontramos súbitamente con la noción de “considerar como”. Spinoza ha expresado la propuesta de que incluso después de que y ha partido, yo aún puedo estar en el mismo estado sensorial que cuando estaba viendo y ; pero ahora él parece haber convertido ésta en una propuesta diferente —o haberle añadido otra— a saber, que incluso después de que y se ha ido yo puedo aún pensar que y está presente ante mí. Este no es un mero desliz; Spinoza sostiene, como cosa doctrinal, que todos los estados mentales se aproximan a la naturaleza de las creencias, de tal manera que él no puede distinguir profundamente el describir algo como F de creer que es un F .

Él usa “imaginación” para cubrir todo el campo de lo sensorial y de lo cuasi sensorial; yo “imagino” algo cuando lo veo como real y cuando lo veo con el ojo de mi mente. Así, tener indirectamente una idea de algo es, en terminología de Spinoza, “imaginar” aquello. Ahora bien, en demostraciones subsecuentes, él casi siempre trata p17 como una proposición acerca de lo que “imaginamos” (por ejemplo, 3p13, 19, 56), pero algunas de ellas igualan imaginar y como presente sólo con conside-

larla como presente (véase 2p44cls, 3p28, 5p7). Spinoza está abierto acerca de esta ecuación:

Los estados del cuerpo humano cuyas ideas representan cuerpos externos como presentes a nosotros, los llamaremos imágenes de las cosas, aun si no reproducen las figuras de las cosas. Y cuando la mente considere los cuerpos de esta manera, diremos que imagina (2p17cs en 106/7).

Éste es un mero disparo de advertencia. Las tesis de Spinoza acerca de la creencia se explorarán en el § 39.

§ 38. DECIDIR QUÉ CREER

1. El tratamiento que se da de la creencia en la Parte 2 está bastante enredado en la exposición si no es que en el pensamiento de Spinoza. En esta sección sacaré sólo un hilo de la maraña, lo que luego facilitará desenredar el resto.

El hilo es el tratamiento que le da Spinoza a la tesis de Descartes acerca de cómo la creencia se adecua con los otros quehaceres de la mente. He aquí lo que dice Descartes:

Sólo tenemos dos tipos de pensamiento, a saber, la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad... Así pues, tener sensaciones, imaginar e incluso tan sólo concebir cosas inteligibles son meramente maneras distintas de percibir; pero desear, mantener un rechazo, afirmar, negar, dudar son formas diferentes de ejercer la voluntad... La voluntad tiene una extensión más amplia que el entendimiento y por eso cometemos errores.⁴

Eso introduce la versión de Descartes de por qué no hay que culpar a Dios de nuestros errores de juicio; aun cuando todo lo que está en nuestro entendimiento lo pone Dios, nuestras aceptaciones y nuestros rechazos proceden de una voluntad que es "libre" en mi sentido radical, lo que libera a Dios de cualquier responsabilidad acerca de cómo se la ejercite.

Spinoza no tiene interés en defender el buen nombre de un Dios personal. Ni utilizaría un concepto de libertad que fuese lo bastante radical como para entrar en conflicto con el determinismo estricto. Puesto que él analiza estos asuntos en p49 y su largo escolio, justo después de la afirmación de p48, de que "En la mente no hay ninguna voluntad absoluta o libre", es fácil ver el análisis totalmente bajo la luz de su rechazo de la libertad radical, antideterminista. Eso sería un error. También hay otra línea de pensamiento, que tiene que ver con la creencia y no con la libertad, que ahora expondré.

2. Descartes pone el tener sensaciones, el imaginar y el pensamiento abstracto en una gran categoría mental en tanto que pone en otra el

⁴ *Principios* I.32,35. Véase, también, la tercera parte media de la Cuarta Meditación.

(dis)gustar, el afirmar y el negar. Es una agrupación extraña. Tradicionalmente los filósofos han distinguido los aspectos "cognoscitivos" de una persona —los que comprenden el conocimiento, la creencia y el entendimiento— de sus aspectos —volitivos—, que se supone que incluyen el (dis)gustar, querer, pretender y tratar. La división de Descartes parece que cruza estos límites, al poner los aspectos volitivos "desear y mantener un rechazo" con los cognoscitivos "afirmar y negar". Él clasifica de esa manera las actividades mentales porque piensa que el afirmar, negar, aceptar o rechazar las proposiciones requiere tanto de la "voluntad" como del "entendimiento" y dependen, así, tanto del lado volitivo como del cognoscitivo de la persona. Mi entendimiento pone la proposición ante mi mente y luego yo voluntariamente afirmo, niego o suspendo el juicio sobre tal proposición.

Considera que algo cae dentro de la provincia de la voluntad sólo si pudiese recibir una influencia directa de incentivos tales como amenazas y sobornos. (Podría pensarse que esto excluye gustos y disgustos, pero realmente no es así. No me puedes sobornar para que goce las manzanas, pero puedes, mediante sobornos o amenazas, hacer que el comer manzanas sea algo que yo no quiero hacer, algo a lo que yo "le tengo aversión".) Así pues, Descartes está dando a entender que se nos puede inducir, mediante sobornos o amenazas, a creer algunas cosas. Si no lo está haciendo, entonces no sé cuál sea su tesis.

Si he entendido correctamente la tesis, entonces concuerdo con Spinoza en que está equivocada. Claro está que yo, voluntariamente, puedo intentar ser condicionado para cambiar mis creencias; por ejemplo, puede convencerme el argumento de la cuesta de Pascal e intentaré adquirir creencias cristianas viviendo una vida cristiana. Pero éste no es un caso de adquirir creencias a voluntad. Sólo comprende la que Leibniz denominó la "acción a distancia" de la voluntad sobre el juicio. Los propósitos de Descartes no se cumplen a menos que él quiera decir que cuando creo algo erróneamente, la falta puede ser mía exactamente de manera tan inmediata como lo es cuando yo, deliberadamente, derramo tinta sobre la alfombra y eso es lo que Spinoza, como la mayoría de los filósofos, rechaza.

¿Por qué es falso? ¿Es un hecho contingente que no podemos prender y apagar creencias a voluntad? Sospecho, más bien, que es una necesidad conceptual que surge de la estructura del concepto de creencia; pero no tengo ninguna prueba de eso y no por falta de buscar alguna.

3. Sin embargo, Spinoza no formula su propuesta diciendo que lo que creemos lo determinan factores cognoscitivos —la evidencia que tenemos y cómo la evaluamos— y que la voluntad no viene a cuento en esto. Más bien, él dice que en este contexto "La voluntad y el intelecto son uno y el mismo" (p49c). Esto refleja su decisión de usar el término "voluntad" para representar "la facultad mediante la cual la mente afirma o niega algo verdadero o algo falso y no el deseo mediante el cual la mente quiere una cosa o la evita" (p48s en 129/31). Solamente en este segmento final de la Parte 2 se usa "voluntad" de esta manera; en 1p17s a 62/33 claramente se da a entender que la voluntad y el intelecto son distintos

y en 3p9s y en otros lugares, "voluntad" se liga, de la manera usual, con querer, etcétera. Mi propio uso de la palabra sigue ese empleo normal.

Dejando de lado su extraña terminología, Spinoza está formulando una aseveración perfectamente accesible, a saber, que no sucede que al juzgar o al adquirir creencias haya un proceso intelectual en el que hay material que se presenta ante la mente y luego una acción voluntaria de formular un juicio acerca de él. Voluntariamente podemos decidir si lo que nosotros *decimos* estará de acuerdo con "aquello de lo que somos conscientes"—esto es, con nuestras posiciones cognoscitivas, la evidencia que tenemos y el peso que le damos— pero no hay ninguna decisión así que tengamos que hacer acerca de lo que *creeremos*. Spinoza sugiere que Descartes pudo haber pensado que creer algo era, de alguna manera, aseverarlo: "Quienes confunden las palabras con... la afirmación misma... piensan que pueden querer algo contrario a aquello de lo que son conscientes, cuando sólo afirman o niegan con palabras algo contrario a aquello de lo que son conscientes."⁵ En su siguiente oración, Spinoza señala que este error lo evitará quienquiera que recuerde que las palabras son *items* físicos en tanto que "el pensamiento en manera alguna comprende el concepto de la extensión"; pero eso no es verdad. Un cartesiano podría decir: "Tengo gran claridad acerca de cómo difiere la emisión de la oración 'Dios es bueno' de juzgar mentalmente que Dios es bueno. Pero ambos son voluntarios, porque difieren sólo en tanto que uno es físico y el otro es mental, y eso no puede alterar su relación con la voluntad." Así, Spinoza debería estar atacando la idea de que creer es decir algo en el propio corazón y, por tanto, es tan voluntario como lo es decirlo en voz alta; y ese ataque no se beneficia por el recordatorio de que creer es algo mental y no físico. Empero, la mayor parte de su análisis muestra un control firme del asunto.

4. Todo lo que Descartes necesita para sus propósitos inmediatos es que la voluntad haya de gobernar la suspensión de la creencia; él quiere que evitemos el error por tener menos creencias, así como se evitaría el estar ebrios bebiendo menos martinis. Él podría ceder acerca de creer y no creer y, sin embargo, mantenerse firme acerca de la diferencia entre tener una opinión y suspender el juicio. Spinoza anticipa ese paso:

Se nos puede objetar que la experiencia no parece enseñarnos nada más claro que el que podemos suspender nuestro juicio de tal manera de no asentir a las cosas que percibimos y, así, enseñar que la voluntad o la facultad de asentir, es diferente del entendimiento (132/32 y 133/2, ligeramente modificado).

Spinoza niega el que podamos elegir entre tener o no tener una opinión sobre un asunto:

Replico negando que tengamos un poder libre para suspender el juicio. Pues cuando decimos que alguien suspende el juicio, no estamos diciendo sino

⁵ p49s en 132/12. Algo más, en el mismo sentido, se tiene en el *Tratado breve*, en 1/83/18.

que él ve que no percibe adecuadamente la cosa. Por tanto, la suspensión del juicio es realmente percepción, no libre albedrío (134/11).

No nos apoyemos con fuerza en la palabra "percepción". La propuesta básica es bastante clara: alguien suspende el juicio si su situación cognoscitiva no le permite comprometerse, esto es, si ve que sería inapropiado tener una opinión. Así, una suspensión de juicio surge de un juicio, un ver, un percibir o un darse cuenta de que algo es de tal manera y, así, no está ya directamente bajo el dominio de la voluntad como tampoco lo está ningún juicio. Spinoza está diciendo, de manera correcta, que la suspensión del juicio o de la creencia pertenece a la provincia del intelecto y no al de una voluntad separada; no ha de compararse con el decidir dejar la manzana en el árbol.

§ 39. LAS IDEAS COMO CREENCIAS

1. Al estar de acuerdo con Spinoza en contra de Descartes de que creer no es un acto voluntario, intelectual, que nosotros elegimos realizar sobre una proposición dada, la mayoría de nosotros estaría dispuesto a decir algo como esto: "Cuando estoy considerando una proposición no es mi voluntad —no es lo que decido o lo que quiero— la que determina si la creo, no la creo o suspendo el juicio acerca de ella." Esto concuerda con Descartes de que *i*) la creencia o el juicio consiste en considerar una proposición más el tener otra actitud acerca de ella y está en desacuerdo con su tesis de que *ii*) la otra actitud se elige voluntariamente. Sin embargo, Spinoza también niega *i*), manteniendo que las proposiciones llegan primero ante la mente *como* creencias. Esta es la razón real por la que "la voluntad y el intelecto son uno y el mismo". Yo he pretendido que esto sólo significa que nosotros no tenemos un proceso cognoscitivo y luego otro acto voluntario; pero, realmente, esto significa algo más radical, a saber, que no tenemos un proceso cognoscitivo de traer las proposiciones a la mente y otro proceso —incluso uno involuntario— conforme al cual ellas caen bajo actitudes proposicionales.

Esta tesis se presenta en la parte media de p49s, donde Spinoza formula y responde sucesivamente cuatro objeciones a su tesis acerca de cómo la creencia encaja dentro de la historia de la mente. *i*) La primera objeción se refiere a la tesis de Descartes de que la voluntad es "infinita" y el intelecto "finito", y la idea es que hay límites a la cantidad de material cognoscitivo que podemos poner en nuestras mentes, pero que nunca hay ningún impedimento a que simplemente nos neguemos a asentir alguna de las proposiciones presentes. Spinoza cree correctamente que esto es falso, aunque su manejo de la versión "infinito"/"finito" de la propuesta es peculiar. *ii*) La segunda objeción será mi tema en breve. *iii*) La tercera objeción dice que tenemos poder de afirmar que funciona igualmente bien sobre proposiciones de todos los tipos y niveles, solemnes y sórdidas, verdaderas y falsas y esto muestra que afirmar una proposición es distinto de lo que se afirma. La primera parte de la respuesta de Spinoza a esto es oscura. La segunda parte niega la premisa: "Yo niego,

de manera absoluta, que requiramos un poder igual de pensamiento para afirmar [una verdad] como para afirmar [una falsedad]." Estoy seguro de que esto está equivocado. Si Spinoza tiene una razón para esto, ella se encuentra en su teoría del error, la que presentaré en el § 40. iv) La cuarta objeción se refiere al determinismo y a la libertad radical y no es pertinente para mi tema actual.

2. La segunda objeción tiene dos partes, como las tiene la réplica de Spinoza. Primero tenemos el argumento y el contrargumento de los que se dio cuenta al final del § 38: la aseveración cartesiana de que la suspensión del juicio es puramente voluntaria, contrapuesta a la réplica de Spinoza según la cual, por el contrario, cuando alguien suspende el juicio eso es tan sólo debido a hechos acerca de su situación cognoscitiva.

El resto del diálogo va más a fondo. Incluso alguien que esté en desacuerdo con Descartes puede aun pensar que la creencia es tan sólo una actitud proposicional entre otras y que suspender el juicio es tener la proposición en la mente sin tener lo suficiente ahí como para emitir o un Sí o un No. Esto se puede argumentar sobre la base de que una persona no es, forzosamente, culpable de error tan sólo porque su mente contenga el pensamiento de que P, para alguna P falsa, puesto que él puede tan sólo estar pretendiendo o imaginando que P. En las palabras que Spinoza ofrece a su objetante:

Nadie se dice que está engañado en tanto que perciba algo, sino sólo en tanto que asienta o que disienta. Por ejemplo, alguien que construye mentalmente un caballo alado no por eso concede que hay un caballo alado, esto es, no por eso está engañado, al menos que al mismo tiempo conceda que hay un caballo alado (132/35).

La réplica de Spinoza incluye esto:

Concedo que las imágenes de la mente, consideradas por sí mismas, no comprenden error alguno. Pero niego que un hombre no afirme nada en tanto que percibe. Pues ¿qué es percibir un caballo alado sino afirmar alas de un caballo? Pues si la mente no percibe más que el caballo alado, aquélla lo consideraría como presente ante ella misma y no tendría ninguna causa para dudar de su existencia o ninguna facultad para disentir, a menos que la imaginación referida al caballo alado estuviese unida a una idea que excluyese la existencia de ese caballo (134/27).

El está sosteniendo que el pensamiento (idea o imaginación) de un F estará presente en mi mente como la creencia de que hay un F, a menos que algo me impida creer eso. Justamente antes de este pasaje, él ha hablado de un niño inexperto que, de alguna manera, adquiere un cuadro mental de un caballo alado y, al estar indefenso ante él, "necesariamente considera el caballo como presente". Entonces, una proposición que nuevamente se considera, más bien que encontrarse sin alteraciones debidas al asentimiento o al disentimiento, es una proposición que, aproximadamente, está sujeta a iguales jalones en ambas direcciones.

3. Spinoza, hasta donde puedo ver, no tiene ningún argumento a favor de esto. En el pasaje acerca del niño dice: "Puesto que este imaginar comprende la existencia del caballo (por p17c) y el niño no percibe ninguna otra cosa que excluya la existencia del caballo, él necesariamente considerará el caballo como presente." La mención de p17c es significativa. En § 37.7 llamé la atención con respecto a la forma en la que p17 pasa súbitamente de "imaginar x como presente" a "considerar x como presente", de la que la última comprende, obviamente, el concepto de creencia en tanto que la primera no lo hace así de manera obvia. Luego, aquí lo tenemos nuevamente, soportando un gran peso pero aún sin defensa.

Yo puedo pensar en razones evolutivas por las que los organismos de orden superior podrían tender con fuerza, cuando "imaginan" un F, a creer que tienen ante sí un F; puesto que en general tales creencias serán verdaderas, una disposición para formarlas será ventajosa y los genes a favor de esto se seleccionarán. Spinoza no podría haber argüido de esta manera, claro está, aun cuando podría haber ofrecido una variante social del argumento, subrayando el efecto sobre un niño, de encontrar que son exitosas ciertas estrategias de formar creencias. Pero él necesita algo mucho más vigoroso que eso; sostiene no tan sólo que cuando mi mente contiene un pensamiento proposicional yo lo creeré a menos que se me impida hacerlo, sino, de manera más fuerte, que tales pensamientos vienen a la mente *como* creencias. La tesis parece ser que si dudas de la propuesta de Spinoza "Es una creencia a menos que se lo impida" eso no muestra que ignores psicología humana sino, más bien, que no entiendes lo que es una idea. Recordemos que él habla del juicio y de la adquisición de creencias en términos de volición y de "afirmación", y luego consideremos esto: "En la mente no hay ninguna volición o afirmación y negación, excepto aquella que comprenda una idea *qua* idea" (p49). Esto parece implicar no tan sólo que yo haré que mi idea sea el contenido de una creencia a menos que se me impida hacerlo, sino que la idea realmente es una creencia.

También Spinoza nos advierte en contra de pensar que "una idea es algo mudo, como un cuadro en un panel", porque realmente es "un modo de pensar, a saber, el mismo acto de entendimiento" (p43s en 124/10). Y más adelante tenemos: "Ellos consideran las ideas como cuadros mudos sobre un panel y, capturados por este prejuicio, no ven que una idea *qua* idea comprende una afirmación o una negación" (p49s en 132/9). Estos pasajes parecen dar a entender que toda idea es, de manera intrínseca, similar a un deseo.

(Esto no entra en conflicto con el enunciado de Spinoza según el cual "Las imágenes de la mente, consideradas en sí mismas, no contienen ningún error". Él no quiere decir que sean meros estados sensoriales que no podrían tener valores de verdad. Su aseveración no es acerca de la creencia sino acerca del error. Esto lo explicaré en § 40.)

Muchos filósofos recientes han pensado que una buena versión de la mente ha de fundarse en un concepto de algo semejante a la creencia. Esto es una buena muestra del intento por analizar los conceptos mentales mediante el papel que desempeñan para explicar la conducta. Pero

ese enfoque, aun cuando se centra en la noción de creencia, no excluye los conceptos mentales que no son incipientes —tan sólo dice que su *status* debe explicarse a través de su relación con las creencias.⁶ Otros han defendido una tesis que puede ser tan fuerte como la de Spinoza, a saber, que lo que inmediatamente tomamos de los objetos en la percepción sensorial —las entradas que acostumbraban denominarse “datos sensoriales”— consiste en disposiciones para creer cosas acerca de nuestro entorno.⁷ Conforme a esta tesis, cuando me parece que veo algo rojo, mi entorno me está disponiendo a creer que estoy viendo algo rojo —esto es lo que es parecer ver algo rojo. En esta teoría puede no haber espacio para los contenidos mentales que no sean similares a creencias y, así, puede ser parecida a la de Spinoza. Sin embargo, no sé cuán cercana esté a lo que él tenía en mente y ciertamente las motivaciones a su favor no son las suyas. El plan ha sido analizar “estado sensorial” en términos de “creencia” y luego analizar “creencia” de manera conductista, presentando, así, una argumentación para un fisicalismo total. Spinoza no tendría interés alguno con un programa como éste.

4. Porque Spinoza pensó que las ideas son creencias *ex officio*, él no vio ninguna necesidad para una teoría de la creencia que explicase lo que la distingue de otras actitudes proposicionales. Este es un hueco serio en su filosofía y aun sería un hueco incluso si él tuviese razón en su tesis más débil según la cual cualquier pensamiento se creará a menos que algo lo impida. Geach dice:

Posiblemente un pensamiento tiene un carácter asertórico a menos que pierda este carácter por figurar sólo como un elemento de un pensamiento más complicado. En el ejemplo de Spinoza, el niño cuya mente está totalmente ocupada por el pensamiento de un caballo alado y que carece del conocimiento de trasfondo del adulto que excluye que haya una cosa así, no puede sino asentir al pensamiento de que hay un caballo alado. Esta sería una nítida solución para el problema de cómo el pensamiento está relacionado con el juicio.⁸

Si esa última frase alude al problema de que explicar como el considerar difieren del creer, entonces Geach es demasiado caritativo. Se necesita una explicación y ésta no la aportaría tan sólo la doctrina de que los pensamientos tienen una fuerte tendencia a ser creencias.

Muchos filósofos, incluyendo a Leibniz y a Berkeley han eludido el problema de explicar lo que es la creencia o lo que es el “juicio” o la adquisición de creencias. Locke se propuso explicar el juicio, pero a lo largo de su intento sólo dijo que “la mente considera que sus ideas están en acuerdo o en desacuerdo”, como si no tuviese ninguna necesidad de explicar qué es *considerar* que algo es de tal manera. Hume tuvo una teoría desastrosa conforme a la cual creer que P es tan sólo imaginar vívidamente que P. Para Descartes la creencia es un acto voluntario, pero

⁶ Véase *Linguistic Behaviour*, pp. 49 ss.

⁷ Por ejemplo, D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World* (Londres, 1961; hay traducción al español) y George Pitcher, *A Theory of Perception* (Princeton, 1971).

⁸ P. T. Geach, “Assertion”, *The Philosophical Review*, vol. 74 (1965), p. 457.

no se aventuró a decir *qué* acto. La filosofía de la creencia parece haber sido una serie de evasiones y desastres hasta que, durante el último medio siglo, los filósofos se han enfrentado a la creencia como al miembro de un trío, cuyos otros dos miembros son el deseo y la conducta. Este enfoque fue enunciado por fuerza por F. P. Ramsey y —hasta donde sé— por primera vez lo desarrolla con un análisis explícito de la creencia de R. B. Braithwaite:

Braithwaite identifica la creencia en una proposición con el que se la considere junto con una preparación disposicional para actuar como si fuese verdadera. "Estar dispuesto a actuar como si P fuese verdadera" tiene, a primera vista, una sugerencia de circularidad... pero... yo actué como si P fuese verdadera si actué de una manera que satisfaría mis deseos si P fuese de hecho verdadera.⁹

Ese fue tan sólo un comienzo, que ha sido desarrollado por escritores posteriores. El hecho básico es que las observaciones acerca de cómo se comporta una criatura te dirán lo que cree si sabes lo que quiere y te dirán lo que quiere si sabes lo que cree. Si buscamos aprender algo acerca de la mente de una criatura, a partir de su conducta, entonces debemos avanzar por ambos frentes a la vez, corrigiendo progresivamente las conjeturas acerca de la creencia o acerca del deseo o de la intención, a la luz de un número mayor de datos sobre la conducta. Podría parecer que el proyecto está amenazado por la circularidad o la vacuidad, pero no es así.¹⁰ La tesis de que la creencia es una función que va de los deseos a las conductas y que el deseo es una función que va de las creencias a las conductas, no estorba la historia, pero es un mejor comienzo de ella que cualquier cosa que nadie tuviese en el siglo XVII.

La mejora fue propiciada por un cambio de interés de la noción de juicio (episódico) al de creencia (durable y disposicional en gran medida). Por muchos años has creído que estamos más alejados del Sol que de la Luna, pero no has estado juzgando afanosamente que esto es así. No niego que hay juicios episódicos. De hecho, hay dos tipos de episodio mental que podrían denominarse así: episodios en los que pones, de manera explícita y consciente, una creencia ante tu mente y episodios en los que adquieres cierta creencia. Esto último es pertinente para nuestros propósitos actuales: la que he tratado como una historia del fracaso para entender la creencia ha sido, en gran medida, una historia de concentrarse en la adquisición de las creencias y olvidarla como posesiones durables. A los teóricos recientes de la creencia los ha ayudado el haber comenzado por el otro extremo, es decir enfrentándose primero a la creencia durable y luego entendiendo la adquisición de creencias en tales términos, más bien que comenzar con la adquisición —bajo el rótulo "acto de juicio"— y luego tratar informalmente las creencias durables tan sólo como los resultados de tales "actos". Spinoza les presta más aten-

⁹ A. M. Quinton, "Knowledge and Belief", en Edwards, vol. 4 en p. 351. R. B. Braithwaite, "The Nature of Believing", que apareció primero en 1932, está en A. P. Griffiths (comp.), *Knowledge and Belief* (Oxford, 1967). Para el bosquejo de Ramsey véase "Truth and Probability" en su libro *Foundations* (Londres, 1978).

¹⁰ Esto se muestra en *Linguistic Behaviour*, pp. 50-52.

ción a los juicios episódicos que a las creencias durables —un hecho que yo he pasado por alto puesto que no parece afectar el esquema central de su doctrina acerca de la cognición. Sin embargo, puede afectar sus detalles. Por ejemplo, en la versión de las emociones de la Parte 3 figuran frecuentemente frases como "la idea de una causa externa [de mi placer]" y podría introducir alguna diferencia en que, allí, "idea" se refiere a una creencia. Yo no he hecho el trabajo necesario para descubrir si realmente esto introduce una diferencia.

Más importante que el asunto juicio/creencia es el siguiente. Aun si Spinoza hubiese visto la necesidad de alguna teoría de la creencia así llamada con propiedad, él no podría haber tenido el tipo de teoría braithwaiteana que es hoy popular. No lo habría inhibido necesariamente su insistencia conductual: siempre estaba dispuesto a llegar a las distinciones mentales a través de las físicas. Pero él se impidió usar positivamente un concepto satisfactorio de deseo. Sus razones para hacer esto aparecerán en el capítulo ix. Ellas surgieron de una idea profunda, pero los resultados fueron calamitosos y el peor de ellos fue la pérdida de cualquier oportunidad de tener una buena versión de la creencia.

5. La tesis de que todas las ideas son creencias contiene la tesis de que todas las ideas están estructuradas proposicionalmente. Geach ha mostrado que estas dos tesis las confunden los filósofos en detrimento de su trabajo;¹¹ y yo no estoy cierto de que Spinoza sea inocente de este error. En ocasiones, él anuncia la gran doctrina como si fuese obviamente correcta y esto puede ser porque está confundiendo la gran doctrina con la menor que se encuentra encajada en aquélla.

Por ejemplo, cuando dice: "¿Qué es percibir un caballo alado a diferencia de afirmar alas de un caballo?" La pregunta es retórica, y nos invita a replicar: "¿Cuál es ciertamente?" No hay ninguna razón por la que nos veamos llevados a aceptar que un estado sensorial de caballo alado es una creencia; pero podríamos ceder más fácilmente si Spinoza sólo estuviese arguyendo que un estado sensorial de caballo alado tiene una estructura proposicional; esto es, imaginar una cosa F como G es tener un pensamiento de la forma "La cosa F es G".

Asimismo, hemos visto que p49 parece decir que las ideas son creencias. En p49d Spinoza da una amplia argumentación a favor de la tesis tímida de que cierta "afirmación" acerca de los triángulos "comprende el concepto o la idea de un triángulo" y luego asevera, sin argumento, que de manera inversa "esta idea de un triángulo debe comprender esta misma afirmación". Es desconcertante que se espere que nos traguemos todo esto, si "Afirmación" significa "creencia". Es menos desconcertante si Spinoza se ha deslizado para argüir a favor de la tesis más modesta de que el pensamiento, aparentemente subproposicional *triángulo* realmente tiene la forma *cosa con tres lados* que ha de entenderse como desplegándose en la forma proposicional *La cosa tiene tres lados*.

De cualquier manera, aun cuando yo no acepto la gran doctrina, la menor tiene muchas cosas a su favor, y yo aplaudo la decisión de Spinoza de no embarcarse en el "problema", que ha derrotado a muchos filósofos.

¹¹ Geach, *op. cit.*

fos, de explicar lo que sucede en la mente cuando sus elementos subproposicionales se reúnen para formar pensamientos estructurados proposicionalmente.¹²

§ 40. ERROR

1. La gnoseología de Spinoza, de manera notable, no deja ningún espacio propio para las creencias falsas. Hay una razón para esto en la doctrina oficial y una más interesante en las fuertes y sutiles corrientes subterráneas de la obra.

Doctrinalmente, el problema comienza en la6: "Una idea verdadera debe concordar con su objeto." El uso que Spinoza le da a ésta, muestra que lo toma como un bicondicional —el que concuerde una idea con su objeto es tanto una condición suficiente como necesaria de que sea verdadera. El no dice lo que significa "concuerde", pero supone que $I(x)$ concuerda con x , esto es, que cada elemento mental concuerda con su contraparte física sistemática, con su objeto directo. Esto es muy natural, dado que, en p7c, se supone que el paralelismo de 2p7 comprende una relación de representación (véase § 37.2).

Así pues, el paralelismo garantiza que toda idea concuerda con su objeto e interpretando la6 de manera adecuada, éste dice que una idea que concuerda con su objeto es verdadera. A partir de estas premisas Spinoza concluye que "todas las ideas, en tanto que están relacionadas con Dios, son verdaderas" (2p32).

El efecto feroz de "Todas las ideas... son verdaderas" lo suaviza un poco, pero no mucho, la cláusula "en tanto que están relacionadas con Dios". Lo que Spinoza quiere decir es que todas las ideas son verdaderas en lo que concierne a su relación con Dios, esto es, en lo que concierne a su acuerdo con el objeto. En p33 añade que las ideas no contienen nada positivo que las haga falsas; él no quiere decir que una idea puede contener algo negativo que la haga falsa, pero concede que el error se da y argüirá que consiste no en tener cierto tipo de ideas sino, más bien, en carecer de cierto tipo de ideas. El cree que si, en mi mente, una idea no está acompañada de algunas otras, aquélla será errónea; y p32 nos permite decir que una idea puede ser falsa de esa manera o falsa conforme a ese modelo. Pero yo reservaré "falso" para referirme a la propiedad que Spinoza cree que ninguna idea puede tener —a saber, la propiedad de no adecuarse a la6— y siempre usaré "error" como un término neutral para el fenómeno aceptado que tiene que explicarse.

2. Dado p32, es razonable que Spinoza infiera que no hay nada positivo acerca de las ideas que pudiese hacerlas falsas (p33) y, así, que el error debe consistir en una carencia de algo (p35). Ciertamente debe ser algún tipo de falta de conocimiento;¹³ pero Spinoza señala que no puede ser

¹² Véase el *Ensayo* IV,v5 (criticado de manera muy pertinente en *New Essays*, p. 396), y el libro de Bertrand Russell, *The Analysis of Mind* (Londres, 1921; hay traducción al español), pp. 250-252. Véase el *Treatise*, p. 96, para notar el olvido del problema que tiene un filósofo que debería estarlo considerando.

¹³ He traducido *cognitio* por "conocimiento" más bien que por la expresión más

simplemente cualquier tipo, porque los guijarros carecen de conocimiento pero ordinariamente no se dice que yerran (p35d). Entonces, podríamos identificar el error con la falta de conocimiento de un *item* capaz de conocimiento. Pero eso sería igualar el error con la ignorancia y Spinoza objeta que "son diferentes ser ignorante y errar", así que el error no puede ser la ignorancia como tal (*absoluta ignorancia*); de lo que infiere que debe ser algún tipo especial de ignorancia. En § 42 estudiaré su tesis acerca de *qué* tipo, pero primero debemos considerar la tesis general de que el error es *algún* tipo de ignorancia. Comencemos con lo que dice, principalmente en p17s, 35s, para convencernos informalmente de que es correcta esta sorprendente teoría suya. (En p47, 128/24, dice que "la mayoría de los errores" son meros deslices verbales al hablar o al escribir, sin que haya nada equivocado en la mente de la persona en cuestión. Este intento de reducir el dominio del error no es aceptable pero esto no importa; en tanto que haya algunos errores en la mente, Spinoza tiene que explicar en qué consisten.)

3. En p17cs él ofrece "comenzar a indicar lo que es el error" estudiando la relación entre el error y una "imaginación de la mente" en la que de alguna manera se basa un error. Uno considera, de manera natural, que él está pensando en estas "imaginaciones" como en estados sensoriales, bases posibles de creencia pero sin que ellos mismos sean creencias. He aquí lo que dice:

Las imágenes de la mente, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno. La mente no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en tanto que se considera que carece de una idea que excluye la existencia de las cosas que imagina que están presentes ante ella, pues si la mente, en tanto imaginase cosas no existentes como presentes ante ella, supiese al mismo tiempo que esas cosas no existen, ella, claro está, atribuiría este poder de imaginar a una virtud de su naturaleza y no a un vicio (106/12).

Lo que Spinoza pretende, es lo que sugiero, podría tratarse de esta manera:

Supongamos que tuve la alucinación de un tigre y, por un momento pensé que estaba viendo a un tigre real. Cuando el error se dio, mi mente *contenía* un trozo de imagen tigriforme y carecía del apoyo intelectual a favor de la creencia de que no había tigre cerca. Pero nosotros consideramos que el error es algo malo, en tanto que ese trozo de "imaginación" es perfectamente bueno en sí mismo, un aumento agradable a la rica estructura de mi vida interna. Así que el error —la parte mala de la situación inicial— debe consistir en mi carencia de ciertas creencias acerca de la fauna local.

Esto es lo más que puedo hacer por Spinoza, pero ello no es suficientemente bueno. Implica que mi carencia de conocimiento *fue* mi error acerca del tigre, pero realmente esa carencia *causó* la creencia falsa. La situación original contenía no meramente una imagen tigriforme po-

amplia "cognición". Esto permite la naturalidad y no daña en contextos negativos, como si sucede en contextos positivos.

sitiva sino, también, una creencia falsa basada en ella y esa creencia falsa, al haberla causado en parte la ignorancia, fue excluida por nueva información. La misma crítica se aplica a un ejemplo que Spinoza da en p35s:

Cuando miramos al Sol, lo imaginamos como, aproximadamente, a unos 200 pies de distancia de nosotros, un error que consiste no simplemente en este imaginar, sino en el hecho de que lo imaginamos de esta manera, ignoramos su distancia verdadera y la causa de este imaginar. Pues incluso si luego llegamos a saber que se encuentra a más de 600 diámetros de la Tierra distante de nosotros, sin embargo lo imaginamos como cercano (117/21).

Aquí, una vez más, él trata un error como *consistente en una falta de conocimiento más bien que como surgiendo de ella* y parece claro que está equivocado en esto.

Al estudiar estos pasajes he supuesto que "las imágenes de la mente" son tan sólo estados sensoriales, *items* que carecen de valor de verdad. Spinoza protestaría contra esto y sostendría que el imaginar a un tigre no es un "cuadro" sino, más bien, un juicio o una creencia. Yo soy escéptico acerca de esto. Cuando escribe que "La mente no yerra a partir de los hechos que imagina..." ¿no está invitándonos a igualar el imaginar con el tener estados sensoriales que no son creencias? Cuando revive el ejemplo del "Sol" en 4p1s distingue con precisión "imaginamos y como F", de "pensamos que y sea F", dando así a entender que una "imaginación" es o incluye un elemento de estado sensorial puro, no una creencia. De cualquier manera, si las imaginaciones son *items* similares a las creencias ¿cómo ayuda esto a los intentos de Spinoza para convencernos de que el error es una carencia? El tendría que decir: "Porque las imaginaciones son creencias, estabas equivocado al describir esas situaciones como algo que comprendía un estado sensorial y una creencia basada en el mismo. Una vez que se entiende que el llamado estado sensorial, la imaginación, es una creencia, el análisis de la situación se viene abajo." Pero entonces, lo mismo sucede con el de Spinoza. Si mi imaginación de un tigre es una especie de creencia, ¿qué creencia es? El único candidato que puedo encontrar es: *la creencia de que estoy en presencia de un tigre*. Pero eso introduce algo falso en la naturaleza esencial de un imaginar positivo y desbarata la teoría de Spinoza.

4. Esa teoría no se confina a errores ligados con la imaginación. He aquí un ejemplo favorito de Spinoza: "Los hombres se engañan al creerse libres, una opinión que sólo consiste en esto, de que son conscientes de sus acciones pero ignoran las causas por las que están determinados" (p35s en 117/12). El error es obvio. Spinoza ignoraba, y no sabía, las causas que determinaban sus acciones y, sin embargo, él no se consideraba radicalmente libre. Quizás, la creencia en la libertad la causa en algunas personas la ignorancia de las causas, pero nadie es idéntica con esa ignorancia. Si Spinoza reemplazase "ignorante de las causas, etc.", por "ignorante del hecho de que sus acciones tienen causas determinantes" aún tendría problemas. Él ya no sería un contraejemplo de su propia

teoría, pero lo serían otras personas —a saber, aquellas que son agnósticas tanto acerca del determinismo como acerca de la libertad radical.

5. ¿Por qué se permitió Spinoza alcanzar estas dificultades? No es creíble que él se apegara a la teoría de que el error es una especie de ignorancia tan sólo porque se vio obligado a aceptarlo debido a que la6 liga la verdad con el acuerdo con un objeto y que 2p7c dice que toda idea concuerda con un objeto. Necesitamos saber por qué Spinoza admitió la6, en su versión bicondicional, si iba a generar un resultado tan poco aceptable. No creo que pueda haberse considerado como obligado a admitir el axioma porque expresa el supuesto fundamental de que la verdad es una cuestión de correspondencia con la realidad. De sus otros cuatro cursos del axioma, uno es indescriptible y los otros tres tan sólo lo toman como permitiéndolo igualar "considerar x verdaderamente" con "considerar x tal como es en sí mismo".¹⁴ Sea lo que fuere lo que eso quiera decir, ¡seguramente no es una estrecha camisa de fuerza metafísica! De cualquier manera, incluso si consideró que la6 expresa un compromiso profundo con una teoría de la verdad como correspondencia, ¿por qué Spinoza no ligó con 2p7c? ¿Por qué, esto es, invocó esa rígida relación de correlación más bien que la relación más flexible y versátil "indirectamente de", que puede darse entre una idea mía y tu cuerpo? Dale a esta última el papel central en una teoría acerca de la verdad como correspondencia, y tendrás una teoría conforme a la cual mi idea de tu cuerpo es verdadera si se relaciona adecuadamente con tu cuerpo, más bien que tener que ser verdadera porque se relaciona adecuadamente con el mío.

6. Bueno, no puedo responder por las razones de Spinoza, pero puedo mostrar que incluso si hubiese definido verdad en términos de la relación "indirectamente de" aún habría dejado un espacio demasiado pequeño para el error. Cuando introduce la relación "indirectamente de" el p16 y sus corolarios, dice que $I(x)$ es una idea indirectamente de y sólo si y es una causa de x y sólo si la naturaleza de $I(x)$ "comprende la naturaleza de" y . Se sigue que yo no puedo tener una idea indirectamente de y a menos que y exista y tenga cualidades que, de alguna manera, estén representadas en mi idea de ella (véase § 37). Eso excluye la mayoría de los tipos de error, permitiendo sólo los del tipo de diferencia temporal: tengo una idea que *fue* veraz acerca de y pero que ahora es falsa porque y ha cambiado y mi cuerpo no se ha visto afectado por el cambio. Pero ésta es sólo una mínima proporción del territorio del error tal como ordinariamente lo concebimos. Así, Spinoza se habría quedado con la mayor parte de su problema, aun si hubiese ligado la verdad con la relación "indirectamente de".

Quizás él estaba subliminalmente consciente de esto. Eso explicaría el hecho extraño de que aun cuando el problema del error es lanzado por la relación "directamente de", Spinoza repetidamente lo analiza mediante ejemplos que comprenden la relación "indirectamente de", como si ésa fuese igualmente problemática para él. Creo que pensó que

¹⁴ Véanse las demostraciones de 1p5 y 2p29,44,c2.

lo era. Mi conjetura es que se dejó guiar por una conciencia no explícita de que en su esquema de las cosas cualquier concepto de una creencia positiva falsa debía o bien excluirse o limitarse; el error positivo "directamente acerca de" algo queda excluido por el alcance universal de la relación "directamente de"; el error positivo "indirectamente acerca de" algo se restringe porque la versión que da Spinoza de esa relación es demasiado superficial —a la relación no se le ha dado una estructura suficiente para que apoye un rico concepto de error.

Por razonable que sea esa explicación, no creo que nos lleve al fondo de la tesis de Spinoza acerca del error. Si lo hiciese, eso significaría que la propuesta de Spinoza surgió de que tuvo un problema acerca del error "directo" y, por pura coincidencia, uno completamente diferente acerca del error "indirecto". Esto no es probable. Yo presentaré ahora algo profundo y unitario que creo que explica el que Spinoza sostuviese que el error es una carencia —no tan sólo que creyese que estaba comprometido con esta tesis, sino que creyese que era correcta.

§ 41. ERROR, IGNORANCIA Y VALORES DE VERDAD

1. En 4p1s donde Spinoza presenta, nuevamente, el ejemplo de la "distancia del Sol", introduce una frase que en gran medida deseo usar como fundamento. He señalado este pasaje como uno en el que las "imaginaciones" realmente parecen ser estados sensoriales y en nada semejantes a creencias; y esto, claro está, le ayuda en gran medida a Spinoza a sostener que "las imaginaciones mediante las que se engaña la mente" son de modo intrínseco inocentes, como lo muestra el hecho de que cuando se corrigen los engaños, las imaginaciones "no desaparecen". Mi preocupación actual es con respecto a otra cosa que Spinoza dice acerca de esas imaginaciones engañosas, a saber, "ellas no son contrarias a lo verdadero" (211/33). Hay un uso similar, aun cuando menos poderoso, de "contrario a lo verdadero" en 5p37d. No hay otros más en la *Ética*.

Sin embargo, sostengo que la frase refleja una corriente profunda y fuerte en el pensamiento de Spinoza. Da evidencia de que al intentar mostrar que el error no es una adición positiva a los contenidos del mundo, Spinoza se deja conducir por el pensamiento de que *nada real puede ser contrario a lo verdadero*. Este pensamiento también se refleja cuando Spinoza dice que lo verdadero se relaciona con lo falso como el ser lo hace con el no ser (2p43s en 124/28). Y cuando en p33d dice que "un modo positivo de pensamiento que constituye la forma de la falsedad... no puede estar en Dios", creo que él confiadamente aseveraría esto incluso si no pudiese respaldarlo con su definición de la verdad como concordancia-con-el-objeto. Dicho en forma breve, propongo que Spinoza quiere asegurar que "no P" no figure en su descripción de un universo en el cual P sucede. Subyacente a su problema acerca del error, como tantos otros de sus problemas, hay una percepción profunda. En esta ocasión puede formularse como una pregunta maravi-

llosa: ¿Cómo podría, una proposición falsa, tener derecho a situarse en una descripción verdadera del mundo?

2. Sabemos que "no P" puede figurar en una narración consistente que incluya también P como un conjunto, porque "no P" puede estar encajada en proposiciones más amplias que no implican formalmente "no P". Pero la mayoría de las formas de hacer esto son, obviamente, poco pertinentes para nuestro problema actual: encajes funcionales y veritativos, como en "Q o no P"; encajes modales, como en "Es posible que no P"; evaluativos, como en "Debería suceder que no P". Sólo dos tipos de encaje parecen pertinentes y ninguno sería aceptable para Spinoza como solución a su problema.

Uno es el encaje epistémico como en "Juan cree que no P". Con eso directamente ante él, ¿no debería haber apelado Spinoza a él mismo, aceptando gustoso que las creencias reales pueden ser "contrarias a lo verdadero"? No. Es parte de su grandeza como filósofo, que no apela a conceptos o a supuestos tan sólo porque sean de uso común, si no los puede justificar en sus propios términos. Su naturalismo acerca de la condición humana, que se describe en § 10, le impide decir cosas tales como ésta: "Aun cuando, en general, 'no P' no puede figurar en una descripción verdadera de un mundo en el que P sucede, esto puede acontecer dentro del alcance de un operador de creencias —es tan sólo un hecho acerca del concepto de creencia que una proposición verdadera puede aseverar el suceder de una creencia falsa." Sería claramente contrario al espíritu de la empresa de Spinoza decir esto sin haberse ganado el derecho a hacerlo y él no puede ver cómo hacerse acreedor a todo esto. Él cree encontrar una manera de conceder que el error se da, pero no por incluir errores entre los enseres menores del universo.

3. Claro está que la forma adecuada de ganarse el derecho a esto, es ofrecer un análisis del concepto de creencia que explique cómo puede ser falsa una creencia real. Spinoza no está bien situado para hacer esto, ya que él no ofrece ninguna teoría de la creencia. El tipo de teoría que más me agrada —el tipo que se presentó en § 39.4— dice que yo creo que P si estoy dispuesto a "actuar de tal manera que *hubiese* de satisfacer mis deseos si P *fuese* verdadera". Nótese que aquí se usa un condicional contrafáctico; éste es el otro tipo de encaje al que me referí, a saber, de proposiciones falsas en contrafácticos verdaderos. Yo sostengo que ésa es la fuente de la posibilidad de encajar proposiciones falsas en informes verdaderos de creencias reales. Los contrafácticos también podían auxiliar otras partes de la filosofía de la mente propuesta por Spinoza, *v. gr.*, permitiéndole tener un concepto más rico y más flexible de "indirectamente de".

A lo largo de la *Ética* hace un uso cauteloso de condicionales contrafácticos en unas cuantas ocasiones, pero creo que no le gustaron, y los consideró peligrosos porque implicaban o sugerían que las cosas podrían haber sido diferentes de como son. Incluso hoy pocos filósofos sostienen que si el determinismo es verdadero, entonces ningún contrafáctico es verdadero; estoy seguro de que están equivocados, pero su tesis no es

absurda y encuentro más verosímil atribuírsela a Spinoza. Un fragmento de evidencia de apoyo figura en una de las cartas. A Spinoza se le ha preguntado "si mediante nuestra precaución podemos impedir lo que, de otra manera, no sucedería". Ésta es una pregunta contrafáctica, que merece la respuesta: "Sí; pues puede suceder que yo me ponga un impermeable y permanezca seco, donde de otra manera me habría mojado." He aquí la réplica de Spinoza: "Puesto que uno puede formular cien preguntas semejantes en una hora, sin llegar a alguna conclusión acerca de nada y puesto que tú mismo no exiges una respuesta, dejaré tu pregunta sin respuesta" (Carta 23 en IV/152/12). Aun cuando recordamos que Spinoza nunca estuvo muy bien en las cartas, debemos considerar que esta réplica malhumorada necesita una explicación. Sugiero que refleja desconcierto ante la presencia de un condicional contrafáctico.

4. He de decir algo acerca de la ignorancia. La relación abstracta entre ésta y el error, es simple. Hay error cuando

(x cree que P) y no-P

y hay ignorancia cuando existe

no-(x cree que P) y P

Nótese que si x estuviese libre de error e ignorancia, sería verdadero para toda P que

x cree que P si y sólo si P

En este caso, sería inútil el concepto de *la creencia de x*; podría borrarse de todo enunciado que lo contuviese, sin afectar el valor de verdad. Así, un concepto efectivo de creencia debe comprender ignorancia, error o ambas cosas.

En la medida en que la teoría de la creencia de Spinoza está ligada a la relación de "indirectamente de" hay espacio en ella para ignorancia; no tengo ninguna idea indirectamente de ningún aspecto del mundo exterior que no fuese mi cuerpo. Así, la relación "indirectamente de" recorre potencialmente todo el universo, pero sólo selecciona unos cuantos hechos acerca de él; por contraste, la relación de "directamente de" permite que mis ideas recorran sólo los estados de mi cuerpo, pero dentro de ese recorrido no es selectiva: todo hecho acerca de mi cuerpo está registrado en mi mente. "Cualquier cosa que suceda en el objeto de la idea que constituye una mente humana debe percibirlo la mente humana, esto es, necesariamente habrá una idea de esa cosa en la mente" (p12). Si esto no ha de venirse abajo ante los hechos obvios de la introspección, Spinoza debe decir que muchos sucesos en mi cuerpo se reflejan en mi mente, pero no de tal manera que yo sea consciente de ellos.

Esta fue la salida de Leibniz. Su filosofía da a entender que en mi mente reflejo todo estado de toda cosa en el universo —su "percep-

ción" es irrestricta en rango y no selectiva en operación— lo que le obliga a decir que no somos conscientes de todo lo que percibimos. Pero aun cuando tenga cosas que decir acerca de qué percepciones alcanza nuestra conciencia y cuáles no, Leibniz simplemente apeló al concepto de conciencia sin aparentemente ver necesidad alguna de explicarlo o de justificarlo. Puesto que el programa naturalista de Spinoza no le permitirá a él comportarse de esa manera, él tiene un problema de cómo defender su filosofía de un cargo de sobrecarga epistémica; debe explicar cómo nuestras mentes contienen tantos detalles de los que no somos conscientes. Temo que él no se enfrentó directamente a este problema y, probablemente, no vio su gravedad. Lo único de su doctrina que podría tener la intención de solucionarlo carece singularmente de éxito; la presentaré en § 44.7.

5. Además de encontrar el error y la ignorancia recalitrantes, Spinoza tiende a olvidarse de su existencia. Debido a que existe llamémosle el fenómeno de la *opacidad*: esto sucede cuando una proposición (... P...) puede tener un valor de verdad diferente al de la misma P; la etiqueta proviene de la idea de que, en tal caso, el contexto en el que está encajada P es "opaco" al valor de verdad de P, impidiéndole que penetre e ilumine toda la proposición. Con frecuencia, Spinoza escribe como si la opacidad no existiese. Por ejemplo, él usa el siguiente argumento:

A la gente le agrada pensar que sus enemigos se encaminan a la destrucción (3p20); y estar en un estado desagradable es estar encaminado a la destrucción (3p11s); por tanto, a la gente le agrada pensar que sus enemigos están en un estado desagradable (3p23d, la formulación es mía).

Esto es patentemente nulo. Las premisas podrían ser verdaderas y la conclusión falsa, *v. gr.*, si la gente es ignorante o está en el error acerca de cómo se relaciona lo desagradable con la destrucción. Eliminar "piensa" de la primera premisa y de la conclusión y el resultado es correcto. Este es uno de los diversos lugares en los que Spinoza permite que los argumentos se deslicen en contexto psicológico y luego salgan nuevamente como si estos contextos no tuviesen ningún efecto sobre la validez. Eso manifiesta su descuido general del hecho de la opacidad.

Y un ejemplo aún más sorprendente se da cuando, en 3p27, dice algo de la forma

Si x se asemeja a y, y x cree que Fy , entonces Fx ,

y luego en 4p68s pretende referirse nuevamente a eso pero realmente presenta algo de la forma

Si x cree que x se asemeja a y, y Fy , entonces Fx .

En esta transición un operador "cree que" se elimina de una cláusula y se añade a otra; las condiciones de verdad de estas dos cláusulas son totalmente diferentes, pero, aparentemente, Spinoza es ciego a la dife-

rencia. Claro está que serían equivalentes si todas y sólo las verdades se creyesen, esto es, si no hubiese ignorancia ni hubiese error.

Algunos ejemplos comprenden no el contexto "x cree..." sino el contexto "x quiere..." Este es también opaco, pues no podemos argüir válidamente de "Ella quiere que Alemania sea stalinista y si Alemania es stalinista será miserable" a "Ella quiere que Alemania sea miserable". Hay un doble ejemplo del descuido por parte de Spinoza de este tipo de opacidad en 5p19d, que pretende mostrar que alguien que ama a Dios, no puede querer que Dios lo ame de regreso. Simplificando un poco el argumento, éste es tanto como lo siguiente: Si Dios me amase de regreso, Dios se destruiría; si Dios se destruyese, eso me sería desagradable; por tanto si yo quisiese que Dios me amase de regreso yo estaría queriendo encontrarme en un estado desagradable —y Spinoza piensa que eso es imposible. Es claro que el argumento falla porque, incluso si fuesen verdaderas las premisas condicionales, yo podría ignorarlo o estar en un error con respecto a ellas.

6. Con frecuencia, Spinoza presenta algo mejor y, en un lugar, virtualmente llama la atención hacia la opacidad como tal. Pero esa semilla no germina, porque él malinterpreta la fuerza de lo que está diciendo. El pasaje es 4p1s, donde formula la protesta de que cuando se elimina un temor no fundado mediante una información verdadera, el mecanismo mental es el mismo que si fuese un temor justificado que se elimina debido a una información falsa. Éste es un gran paso hacia una captación de la opacidad; pero Spinoza cree que apoya 4p1: "Nada positivo que una idea tenga lo elimina la presencia de lo verdadero en tanto que es verdadero" y, así, apoya la tesis de que el error no es algo positivo sino tan sólo una especie de ignorancia. Aplastado bajo esta carga de importancia espuria, el ejemplo de Spinoza de la iluminación del temor no puede ayudarle a captar con propiedad la opacidad de los conceptos psicológicos.

§ 42. IDEAS INADECUADAS

1. Luego de argüir (de manera muy correcta, dadas sus premisas) que el error es algún tipo de ignorancia, Spinoza nos dice qué tipo de ignorancia es. El error, dice, "consiste en la carencia de conocimiento, lo cual implica ideas inadecuadas y confusas". Esto tiene un "así" al frente y un "Q.E.D." detrás, pero claro está, esto no se *sigue*; no se nos ha mostrado que no hay otro candidato para el título de "diferencia que distingue el error de otros tipos de ignorancia". Empero, Spinoza tiene, si no razones, entonces al menos motivaciones para su elección de candidato, como lo explicaré en su momento. Para entender esta parte de la *Ética* y, especialmente, para captar cómo se adecua con las Partes 4 y 5, uno debe entender el término técnico de Spinoza "inadecuado". La definición oficial de éste casi nada tiene que ver con la forma como se usa la palabra en la *Ética*. Primero presentemos esa definición:

Por idea adecuada entiendo una idea que, en tanto que se la considere en sí misma, sin ninguna relación con un objeto, tiene todas las propiedades

o marcas intrínsecas de una idea verdadera. *Explicación*: digo intrínseca de tal manera de excluir lo que es extrínseco, a saber, el acuerdo de la idea con su objeto (24d).

Hablando en general, una idea adecuada es una creencia que *a priori*, se puede saber que es verdadera, sea por ver que es evidente de suyo o por derivarla de otras que son evidentes de suyo. Spinoza no arguye que haya tales creencias y mucho menos explica cómo sean posibles; tan sólo acuña un nombre para ellas.

De cualquier manera ¿cuáles son las "marcas intrínsecas de una idea verdadera"? ¿Por qué no es una marca suficiente de que una idea sea verdadera el que *sea una idea*? Esta pregunta conduce a un enredo que yo no presentaré ni desenredaré. Esto incluye la observación, en la Carta 60 (en IV/270/18), de que "la idea verdadera" y "la idea adecuada" son coextensivas.

El sentido en 2d4 de "idea adecuada" es un residuo de la *Enmienda*, donde figura en la lucha de Spinoza con el escepticismo cartesiano.¹³ Spinoza ve al escepticismo surgir de una exigencia de que cualquier cosa que se crea esté justificada, y replica que algunas verdades se dan en la mente con su propia garantía; no necesitan mayor justificación porque tienen "las marcas intrínsecas" de la verdad, esto es, porque son "adecuadas". Esta no es una buena discusión. Afortunadamente, el interés por el escepticismo que prevalece en la *Enmienda*, casi está ausente de la *Ética*. Todo lo que ahí encontramos es la proposición "Quien tiene una idea verdadera sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de la cosa" (2p43). Esto se supone que se refiere al escepticismo, como puede verse por la observación suplementaria: "¿Qué puede haber que sea más claro y más cierto que una idea verdadera, para servir como un modelo de la verdad? Así como la luz hace claras tanto a sí misma como a la oscuridad, así la verdad es el modelo tanto de sí misma como de lo falso" (p43s en 124/14). Creo que Spinoza está confundido acerca del escepticismo. Supongamos que, a la manera cartesiana, me pregunto si tengo derecho a estar seguro de que P, si sé que P o si mi idea de que P es clara y distinta o "verdadera" en algún sentido especial. Entonces, Spinoza me dice que si sé que tengo una idea verdadera entonces sé que la tengo. Eso no me ayuda en absoluto, pues meramente implica que yo debería preguntarme no sólo si P satisface mis modelos sino también si sé que lo hace. La otra parte de p43 — "Quien tiene una idea verdadera no puede dudar de la verdad de la cosa" — implica que todo el escepticismo creado está justificado, lo que me da la impresión de ser torpe y carente de fundamento. Esta confusión acerca del escepticismo la hereda de la *Enmienda*. Misericordiosamente, la *Ética* contiene muy poco de esto; de los cuatro usos deductivos de p43, dos son débiles y ninguno tiene que ver con el escepticismo.¹⁴ Es interesante que incluso p43 se demuestra sin la ayuda de la definición oficial de "idea adecuada" en 2d4.

¹³ *Emendation* §§ 33 ss, especialmente § 35.

¹⁴ Para un estudio útil de la posición de Spinoza sobre el escepticismo, véase el artículo de Doney, "Spinoza on Philosophical Skepticism".

Con respecto al mismo 2d4, se le invoca explícitamente sólo dos veces en toda la obra; ninguna demostración apoya mucho de su peso sobre ella y ninguna conclusión lleva mucho peso en la *Ética*.¹⁷ Ahora me desentiendo de ella y abordo los usos serios de "idea adecuada" en la *Ética*.

2. Para comenzar, Spinoza no habla de *ideas* adecuadas sino, más bien, de cognición inadecuada o de conocer o percibir inadecuadamente las cosas. Pero yo no prestaré atención a esa diferencia, ya que Spinoza no lo hace (véase 2p43d). Spinoza comienza a introducir "idea (in)adecuada" en p11c, como sigue:

Quando decimos que Dios tiene esta o esa idea, no sólo en tanto que él constituye la naturaleza de una mente humana, sino en tanto que también tiene la idea de otra cosa junto con la mente humana, entonces decimos que la mente humana percibe la cosa sólo parcial o inadecuadamente.

Esto parece implicar que tú percibes *x* inadecuadamente si *x* es un *item* físico parte del cual yace fuera de tu cuerpo. Si estás parado cerca de una estufa caliente, p11c implica que percibes sólo inadecuadamente los efectos radiales totales de la estufa, porque algunos de éstos se encuentran fuera de tu cuerpo. Sin embargo, cuando Spinoza pretende emplear esto en p24d esto cambia. En efecto, tiene que cambiar, pues p24 dice: "Una mente humana no comprende un conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano" y, sin embargo, parece que, en el sentido de p11c, ése sería un paradigma perfecto de conocimiento adecuado, a saber, un conocimiento de algo, nada de lo cual yace fuera de los confines del cuerpo de quien conoce. Lo que encontramos en p24d es que una idea de mí es inadecuada si se *causa desde* el exterior de mi cuerpo; así, por ejemplo, mi idea directamente del calor de mi propio cuerpo es inadecuada simplemente porque ese calor lo causa, desde el exterior, mi cuerpo, y así, por el paralelismo de cadenas causales, la idea se causa desde el exterior de mí.

Los dos sentidos tienen, en común, el uso de "adecuado" para expresar algo acerca de la completud; tener, en el sentido de p11c, una percepción adecuada de *x* es tener una idea directamente de la totalidad de *x*; tener una idea que, a la manera de p24d, sea adecuada es tener una idea que sea causada totalmente desde el interior de la propia mente. Esta noción de completud aparece también en "expresa adecuadamente", "concuerta adecuadamente" (ambas en p29d) y también en "causa adecuada" (3d1, p1d).

Pero aun cuando las dos nociones de (in)adecuación comparten todo eso, estructuralmente son muy diferentes la una de la otra. Tómese cualquier idea. $I(x)$ en la mente de alguien y pregúntese si es adecuada en el sentido p11c. La pregunta tiene que amplificarse: tenemos que preguntar "¿Es adecuada con respecto a tal y cual aspecto?" Y entonces la respuesta es que es adecuada con respecto a *x*, pero no adecuada con respecto a cualquier cosa de la que *x* sea sólo una parte propia. Ahora pregunte-

¹⁷ 2d4 se usa para demostrar 4p62 (que apoya 4p66 y nada más) y para demostrar 5p17 (que, mediante su corolario, apoya 5p19 y nada más).

mos si $I(x)$ es adecuada en el sentido p24d. Esta vez la pregunta debe amplificarse de manera diferente; ahora debemos preguntar "¿Es adecuada con respecto a tal y cual mente?" y la respuesta es que $I(x)$ es adecuada con respecto a una mente que la contenga tanto a ella como a su causa. La pregunta y la respuesta de p24d no comprenden ninguna relación con ningún objeto de la idea.

No vale la pena estudiar más las relaciones entre los dos conceptos de (in)adecuación, ya que es claro que lo que Spinoza emplea en todo el resto de la obra —incluso los lugares en los que invoca p11c— es la noción p24d, conforme a la cual una idea mía es adecuada si y sólo si está totalmente causada desde el interior de mi mente. La noción p11c no distingue nada en lo que valga la pena centrar la atención, en tanto la de p24d es de importancia vital, puesto que es uno de los apoyos principales de Spinoza en la experiencia sensible. Todas mis percepciones de las cosas externas se causan desde fuera de mi mente y, así, todas son "inadecuadas" en el sentido de p24d. Spinoza hace esa conexión en p26c.

Por tanto, de ahora en adelante resueltamente me apegaré a la noción de una "idea adecuada" como una que es totalmente causada desde el interior de la mente en la que se da. Si las ideas de alguien han de ser "adecuadas" en este sentido, esto debe comprender sólo que todas sus causas *próximas* yacen dentro de la mente de la persona; no podría ser la totalidad de la infinita cadena causal que conduce a la idea. No puedo encontrar que Spinoza se enfrente jamás, adecuadamente, a esa cuestión.

3. La adecuación es una relación, no una propiedad. Con lo que necesitamos tratar no es con la expresión monádica "... es (in)adecuado" sino, más bien, con la expresión diádica "... es (in)adecuado en...", que relaciona una idea a una mente. Una idea mía que es inadecuada con respecto a mi mente, podría ser adecuada con respecto a algún *item* mental más amplio que contenga mi mente y ninguna idea es adecuada con respecto a la totalidad del reino de lo mental.

Pero el lenguaje relacional es tedioso. Yo escribiré como si "es (in)adecuada" fuese un predicado monádico pero entiéndase, por favor: Cuando hablo de una idea, (in)adecuada, me estoy refiriendo a una idea en la mente de un ser humano y estoy diciendo que es (in)adecuada con respecto a esa mente.

4. He subestimado la doctrina de Spinoza acerca del error. Lo que realmente dice en p35 es que el error es la falta de conocimiento comprendido en las ideas que son "inadecuadas o mutiladas y confusas". Él claramente quiere decir "... esto es, mutiladas y confusas". Creo que, mediante esa frase, está intentando igualar el error con una carencia que tiene defectos positivos asociados a ella, esperando hacer que el error spinocista se parezca más al error como tú y yo lo entendemos. Pero olvidemos eso. Yo no le daré una segunda audiencia a la teoría de que el error no es nada positivo. Yo estoy interesado en la tesis, por sí misma, de que todas las ideas inadecuadas están mutiladas y son confusas. Comencemos con la mutilación.

Si una de tus ideas es inadecuada, entonces la frontera de tu mente se

desliza a lo largo del grupo causal dentro de ella; pero, ¿por qué llamarla "mutilada"? Ser causado desde el exterior es el equivalente mental de bienes importados; pero Spinoza nos invita a pensar en esto también como en bienes *dañados* —un trozo sangrante del reino mental cortado de manera que deja sus orillas hechas jirones. ¿Por qué? Él tendría una respuesta si pudiese mostrar que cuando el límite de tu mente yace entre una de tus ideas y su causa tú estás más propenso al error con respecto a ellas. Pero esto requiere de una teoría sectaria del error y de un eslabón defendido entre el error y la inadecuación y Spinoza no tiene nada de esto.

Podría ser que se suponga que la inadecuación comprende la mutilación porque "El conocimiento de un efecto comprende el conocimiento de la causa" (la4). Tomando esto como significando que la propia pasión intelectual acerca de cualquier *item* la debilita la propia ignorancia de su causa (véase § 31.4), Spinoza podría inferir que siempre debe haber algo insatisfactorio acerca de una idea inadecuada —algo que, de manera bastante artificiosa, podría describirse como que la idea está "mutilada".

Pero, ¿por qué hemos de admitir la4 conforme a esta interpretación? Lo que tiene de aceptable proviene de que se considere que implica, por ejemplo, que yo tendría una mejor captación de la Revolución francesa si se supiese más acerca de lo que la produjo. Es verdad que las ideas de los *items* externos serían, en general, mejores posesiones cognoscitivas si estuviesen acompañados de ideas de otros *items* externos adecuadamente relacionados. A Spinoza mucho lo impresionó esta verdad; con elocuencia la expresa en un famoso pasaje en la Carta 32, en la que imagina un "gusano en la sangre", con sensaciones, que entiende perfectamente cómo las partículas de la sangre se afectan unas a otras, pero no tiene conocimiento alguno de "la relación de la sangre por un lado y las causas externas por el otro". Pero esto sólo dice que las ideas indirectamente de las cosas deben estar acompañadas por otras ideas indirectamente de las cosas; no da razón alguna para pensar que todas esas ideas, tan sólo porque tienen causas externas, son bienes dañados.

5. Hasta aquí por lo que toca a la motivación. ¿Qué hay acerca de la confusión? La tesis de Spinoza es que si $I(x)$ es inadecuada entonces es una idea confusa de x aun cuando sea la contraparte sistemática de x conforme al paralelismo. Esto se aclara cuando escribe: "Una imaginación es una idea que indica la actual constitución del cuerpo humano..., empero, no de manera distinta, sino de manera confusa."¹⁸ Así es como resulta que se dice que la mente yerra" (4pls). Aquí hay un gran paquete: la inadecuación comprende la confusión, la que convierte a la ignorancia en lo que se denomina error. ¿A qué se debe que la inadecuación comprende la confusión? Al final de 2p28d Spinoza dice que mis ideas inadecuadas de los estados de mi cuerpo son "como conclusiones sin premisas", de lo que infiere inmediatamente que son confusas. Yo no veo que esto se siga. Pero aún no veo por qué piensa Spinoza que obviamente se siguen.

¹⁸ Spinoza opone "confuso" a "distinto" y, en ocasiones, a "claro y distinto" (2p28s, y 3p9). La última frase repite a Descartes sobre el escepticismo, pero esa repetición no se desarrolla en la *Ética*.

6. No estoy convencido de que Spinoza tenga derecho a usar, en manera alguna, el concepto de confusión. Su versión austeramente naturalista de la humanidad, que le da el problema de cómo es que algo real pueda ser falso, parece también hacerle problemático el que algo real pueda ser confuso. Él se enfrenta a esto en 1 Apéndice, donde dice que "x es confuso" es, como "x es bueno", realmente un enunciado acerca de cómo x se relaciona con la condición del hablante. Cuando las cosas son tales que "podemos imaginarlas fácilmente" entonces "decimos que están bien ordenadas" y cuando no podemos fácilmente pasarlas por nuestra imaginación "decimos que son confusas" (82/2).

Esto es perfectamente armónico con el esquema de cosas de Spinoza. Pero no puede aplicarse a su tesis de que las ideas inadecuadas son "confusas", pues eso implicaría que puedo llamar "confusa" una de tus ideas porque yo tengo dificultad en adoptarla; y eso es profundamente incorrecto. Podríamos cambiar a la sugerencia de que una de tus ideas es confusa si *tú* "no puedes imaginarla fácilmente", pero eso también es patentemente erróneo.

Si hay una manera de entender la noción de Spinoza de confusión de las ideas, creo que debe encontrarse a través de lo que dice acerca de la confusión de las imágenes (físicas):

Al ser limitado un cuerpo humano, es capaz de formar distintamente sólo cierto número de imágenes al mismo tiempo. Si se excede ese número, las imágenes comienzan a ser confusas y si el número se excede en gran medida, todas se confundirán completamente unas con las otras (p40sl en 120/30, citado con omisiones).

Esto parece preparado para explicar la confusión mental como una contraparte, conforme al paralelismo, de la confusión física, como si pudiese explicarse un pensamiento confuso como un pensamiento de algo que es confuso. (Leibniz: "Cuando hay muchos movimientos confusos e indistintos en el cerebro... se sigue naturalmente que tampoco los pensamientos del alma pueden ser distintos."¹⁰)

Pero sería mejor que Spinoza no pretendiese que algunos estados corpóreos son inherentemente, monádicamente confusos; cualquier intento por hacer esto efectivo con seguridad caería bajo el hacha de su estudio en 1 Apéndice. Pienso que puede y que debería evitar esa dificultad diciendo que cuando llama "confusa" una imagen él sólo quiere decir que representa confusamente el *item* que la causó, esto es, el *item* del que es una imagen. O, para respetar su supuesto de que sólo los *items* mentales pueden representar, consideremos que dice que la imagen *indica* confusamente la naturaleza del *item* que la causó. Este uso del concepto de confusión como adverbial con respecto a verbos como "representar" e "indicar" parece prometedor y se adecua con lo que Spinoza dice justamente después del pasaje recién citado: "cuando las imágenes en el cuerpo son completamente confusas, la mente también imaginará confusamente todos los cuerpos, sin distinción alguna".

Empero, aún hemos de ejercer una presión mayor. ¿Qué significa

¹⁰ *New Essays*, p. 117.

—pasando ahora a un ejemplo más simple— decir que el estado de una superficie encerada indica confusamente la naturaleza de una moneda que se ha presionado contra ella? Pienso que sólo puede querer decir que la cera indica *de manera incompleta* cómo es la superficie de la moneda. Conforme a esta interpretación la versión de Spinoza de cómo resulta la confusión de apilar imágenes, significa que a medida que las imágenes se acumulan dentro de un único cerebro, cada una destruye algún detalle en las otras de tal manera que, eventualmente, cada una tiene una naturaleza que indica tan sólo unos cuantos rasgos del *item* que la causó.

Esto, sin embargo, defiende "imagen confusa de y" convirtiéndola en imagen que confusamente indica la naturaleza de y" y luego convirtiendo esto en "imagen que sólo parcialmente indica la naturaleza de y". Si "idea confusa" se explica conforme al modelo de esta versión de lo que es una imagen confusa, la confusión de las ideas ya no sugiere más error; la propuesta de que el error es la carencia del conocimiento que la confusión de las ideas implica, ya no es más persuasiva.

Objeción: "Pero nosotros distinguimos entre una representación que pierde detalle y una que es confusa. Si nosotros podemos trazar esa distinción, ¿no puede hacerlo Spinoza? ¿Por qué insistes en que, para él, una representación confusa es simplemente una representación incompleta? Porque cuando decimos (por ejemplo) que la superficie de un trozo de cera da una indicación "confusa" de las naturalezas de los objetos que se han presionado contra él, nosotros estamos pensando en una persona que ve la cera, se pregunta cómo son las cosas, y *se confunde*. Sugiero que Spinoza aplica lo "confuso" a las imágenes básicamente porque las considera como aptas para producir confusión en la gente y que él no tiene ningún análisis independiente de confusión mental. Creo que para darle un buen sentido a "idea confusa", él necesitaría la noción de error; un estado mental confuso es uno en que la persona está dispuesta a seguir argumentos incorrectos, a no captar algunas similitudes de inventar otras, a confundir unas cosas por otras y así sucesivamente. Spinoza, informalmente, trata así el concepto de confusión: "Quienes no conocen las causas verdaderas de las cosas lo confunden todo y, sin ninguna conciencia de autocontradicción, fingen que tanto los árboles como los hombres hablan... [etc.]. Así, quienes confunden la naturaleza divina con la humana fácilmente le adscriben afectos humanos a Dios" (1p8s2, en 49/31). Si esto es lo mejor que tiene, está perdido. Pues esto implica explicar la confusión, parcialmente, mediante el error, lo que resulta fatal para su intento de explicar el error parcialmente mediante la confusión. Hay procedimientos legítimos de "autolevantarse en vilo" en los que dos conceptos se ayudan el uno al otro para levantarse, pero no veo ninguna posibilidad de que esto ocurra en el caso presente. Spinoza está estancado a menos que dé lugar a una noción de error como algo positivo.

Incluso si pudiesen resolverse todas estas dificultades, Spinoza sólo ha descrito imágenes que son confusas porque muchas de ellas se han acumulado unas encima de otras, por así decir. Él no ha argüido que toda

imagen —todo estado físico causado desde el exterior— es confusa o, por tanto, que toda idea inadecuada es confusa.

§ 43. LA RAZÓN, LOS SENTIDOS Y EL ERROR

1. El concepto de "idea inadecuada" según Spinoza se encuentra en el centro de una estrategia audaz y muy general que ahora expondré.

En 2p40s2 describe tres tipos de procesos cognoscitivos. El primer tipo es la experiencia sensorial, el tener ideas inadecuadas; el segundo es la razón, el tener ideas adecuadas; el tercero se denomina "conocimiento intuitivo" y no diré nada acerca de éste hasta el capítulo xv porque Spinoza lo abandona hasta que no llega a la Parte 5.

Incluso de "la razón" no se oye mucho sino hasta 4p26; cuatro proposiciones acerca de ella siguen al escolio que la introduce, pero nada se deduce de ellas sino hasta que se llega a la Parte 4. Es como si Spinoza estuviese más interesado en su papel moral que en su lugar del conocimiento. No obstante, se la introduce primero como una facultad cognoscitiva y lo poco que Spinoza dice acerca de ella a este respecto es interesante e importante.

Puesto que el razonamiento es un proceso que no usa entrada del entorno propio, Spinoza tiene derecho a suponer que comprende sólo ideas del tipo que él denomina "adecuadas", esto es, ideas causadas desde el interior. No creo que él pudiese defender, de manera aceptable, su tesis conversas de que cualquier situación de tener ideas adecuadas es razonamiento; pero podemos olvidarnos de esto hasta los capítulos XII y XIII.

Ahora bien, comúnmente se piensa que en el razonamiento no estamos propensos al error como lo estamos al usar nuestros sentidos. Ningún filósofo o ningún matemático profesional aceptaría eso tal como está; pero aquí se encuentra una verdad aproximada y, para los propósitos actuales —esto es, para acercarnos más al pensamiento de Spinoza— la aproximación no importa. Pretendamos aceptar la fórmula simple de que los sentidos pueden engañarnos y no así la razón.

Los filósofos que sostienen esa opinión, deben explicar por qué es verdadera y aún nadie ha logrado hacer esto. En efecto, ni siquiera hemos explicado cómo podemos lograr incluso resultados falibles mediante el razonamiento, esto es, cómo podemos obtener el derecho a cualquier opinión acerca de lo que es necesario, posible o imposible. Pienso que la explicación más común del siglo xvii, sobre el supuesto de que el razonamiento es infalible, era del tipo dado implícitamente por Locke: el razonamiento es un proceso de prestar atención a las ideas propias, interpretadas como estados mentales aprehensibles inmediatamente; así, la certeza de la razón viene de la certeza que supuestamente podemos tener acerca de enunciados psicológicos de primera persona en tiempo presente. No es una buena explicación y sería sorprendente hallar que Spinoza la usa. Aun cuando no es perfectamente cabal en separar la psicología de la lógica, él no las confunde de manera tan firme como lo requiere esta explicación. También, él no tiene, como uno de sus temas principales, la infalibilidad acerca de los estados mentales presentes.

2. En realidad, su explicación es totalmente diferente. Tras haber argüido que el error es una especie de ignorancia, él conjetura que lo que distingue a esta ignorancia de otras es que en ella están comprendidas ideas inadecuadas. Sin duda, se ve animado en esto por el pensamiento de que la inadecuación induce la mutilación y la confusión, lo que suena correcto como elementos en una teoría del error. Pero también se ve animado por el hecho de que su conjetura le permite explicar por qué no es posible el error en el uso de la razón. La explicación es que la ignorancia se considera como error sólo si *están* comprendidas en ella ideas inadecuadas y la cognición se considera como razonamiento sólo si *no están* comprendidas ideas inadecuadas y, así..., etc. Esa explicación se presenta en 2p41d.

Yo no la puedo aceptar, aun cuando sólo sea porque no estoy de acuerdo en que el error es sólo una especie de ignorancia. Pero es audaz e ingeniosa; para entender por qué la razón no puede errar no hemos de buscar rasgos especiales de la razón; más bien, consideramos el rasgo más obvio de la razón —a saber, que no comprende ningún ingreso causal del entorno propio— y combinamos esto con un rasgo especial del error.

3. Conforme a la versión de la razón que hasta ahora se ha dado, parecería que, después de todo, Spinoza la hace una facultad de autoconocimiento. Si yo razono sólo cuando tengo ideas causadas por mí mismo, ¿cómo puede la razón decirme algo acerca de lo que está fuera de mí? Puede ser que, teniendo esta dificultad en mente, lo que él dice en p38 consiste en que una idea en mi mente es adecuada si es de una propiedad "común a todos y que está igualmente en la parte como en la totalidad". Esto nos permite, según creo, tener ideas adecuadas de la geometría y de la física y, así, libera a la razón de la prisión del cuerpo del razonador.

Esto asigna una motivación para añadir p38 a la estructura doctrinal, pero no proporciona una defensa. Ni yo puedo hacerlo; el enormemente oscuro pasaje p38d, me ha derrotado. Pero aun cuando no lo entiendo, tengo la siguiente razón para creer que debe ser no válido. Su conclusión es de la forma "Si..., entonces *x* se concibe adecuadamente", y las únicas premisas que comprenden el concepto de adecuación tienen la forma "Si..., entonces *x* se percibe inadecuadamente". Eso hace probable —para ponerlo suave— que la demostración sea defectuosa.

Empero, aquí podemos adivinar, informalmente, cuál sea la línea real de pensamiento de Spinoza. Pienso que lo había impresionado la noción de que las ideas inadecuadas son causadas desde el exterior de una manera que, casi siempre, las "mutila" —esto es, que la mayor parte del flujo causal de un entorno hacia el cuerpo humano comprende un "tope", una discontinuidad cualitativa de la que la contraparte mental es la mutilación. Ahora sugiero que él pensó, además, que en un flujo causal que comprende sólo rasgos que el cuerpo comparte con su entorno el "tope" no se da, no hay mutilación ni, así, la idea en cuestión es adecuada. Esto pone una peligrosa cantidad de peso sobre el frágil concepto de mutilación, pero, a pesar de todo, pienso que probablemente tiene razón. Por una parte, nos permite también explicar p39. Si el pensamiento esencial que subyace a p38 se refiere a un "tope" en la frontera del cuerpo de

alguien, entonces debe aplicarse no sólo a los rasgos de su cuerpo que comparte con todo, sino también a los rasgos que comparte con su entorno inmediato; no debería importar si también caracterizan partes más remotas del universo. Y, en efecto, esto es lo que dice p39: una idea es adecuada en mi mente si la causan aspectos de otros cuerpos que éstos comparten con el mío. Dudo que Spinoza tenga en mente, aquí, algo específico —como él seguramente tiene en mente la geometría y la física en p38— pero él está *comprometido* a conceder que si mi cuerpo comparte rasgos con cuerpos contiguos, aun si no es con la totalidad del reino extenso, mis ideas de ello serán adecuadas.

4. En partes posteriores de la *Ética* el concepto de razón realiza, de manera dramática, otra labor para Spinoza, supuestamente sobre la base propuesta en la Parte 2. El hecho esencial acerca de la razón, tal como se le introduce inicialmente, es que implica ideas adecuadas, esto es, comprende autosuficiencia causal y encontraremos que en la Parte 4, hace esto efectivo al oponer la razón a las pasiones. La misma palabra "pasión" se supone que sugiere un estado pasivo, un estado causado desde el exterior y la experiencia sensorial también comprende el recibir una acción desde el exterior. Parecen ser muy diferentes, pero Spinoza piensa que tienen lo bastante en común para que cada una de ellas se encuentre opuesta a la "razón", entendiendo esto de una manera simple no ambigua. Los detalles se presentarán en capítulos posteriores.

§ 44. LAS IDEAS DE IDEAS

1. Spinoza, en p3, dice que hay una idea no tan sólo de todo modo extenso, sino de todo modo y, así, concluye en p20d, que hay una idea de toda idea y de toda idea de una idea, y así, sucesivamente *ad infinitum*. Si una cosa extensa x se compara con un disco circular delgado, entonces su contraparte mental podría compararse con una columna infinitamente alta hecha de un disco $I(x)$ sobre el cual está un disco $I(I(x))$ sobre el cual está un disco $I(I(I(x)))$, y así sucesivamente. Esto confirma lo que p3 parece dar a entender, a saber, que a Spinoza hay que acreditarle un paralelismo pensamiento-todo: todo *item*, sea físico o mental, está representado en el reino mental y de p3 Spinoza deriva la doctrina de las ideas de ideas.

Las proposiciones clave son p20-22. La doctrina es que la Naturaleza contiene una idea de la mente (p20) que se relaciona con la mente como ésta lo hace con el cuerpo (p21) y, por virtud de la cual, la mente percibe no sólo los estados del cuerpo sino también sus propias percepciones de ellos (p22). Un aspecto básico es que $I(I(x))$ se relacione con $I(x)$ "de la misma manera que" $I(x)$ se relaciona con x ; Spinoza dice esto porque debe hacerlo. Si además del operador $I()$ sobre los nombres de *items* físicos hubiese apelado a un operador distinto $I^*()$ sobre nombres de *items* mentales, esto introduciría en su sistema un elemento radicalmente nuevo para el cual nada se había previsto.

¿Cuál es la relación entre $I(x)$ y x ? Yo he dado una respuesta en tér-

minos del paralelismo mental-físico; pero en el extraño mundo del paralelismo mental-todo, ya no podemos disponer de ese material y debemos confiar, exclusivamente, en las doctrinas oficiales de Spinoza. Bien, en p7s él dice que la relación entre $I(x)$ y x es la de identidad; cada modo mental es un modo físico y a la inversa. Ahora apeguémoslo a eso (aun cuando no necesariamente a mi manejo de esto en § 34). Así, comenzamos con la tesis de que $I(x)$ es x , aun cuando, de alguna manera, éstas son conceptualmente diferentes. Pero entonces Spinoza diría que $I(I(x))$ es $I(x)$, aun cuando son... ¡conceptualmente lo mismo! Debido a que "idea de" es unívoco, la aseveración de identidad de p7s se reaplica entre $I(I(x))$ e $I(x)$, sin siquiera una observación atenuante de diferencia porque los *items* pertenecen a atributos diferentes. De manera extraña, Spinoza acepta esta consecuencia:

La mente y el cuerpo son uno y el mismo individuo, y ahora se le concibe bajo el atributo de pensamiento, ahora bajo el atributo de extensión. Así, la idea de la mente y la mente misma son una y la misma cosa que se conciben bajo uno y el mismo atributo, a saber, el pensamiento (p21s).

Parece que no queda nada que evite el que $I(I(x))$ se colapse en $I(x)$ —esto es, que impida que la identidad sea tan total y sin distinciones que se haga inútil la terminología de "ideas de ideas".

2. Las ideas de las ideas de Spinoza también reciben presión de otras partes de su sistema. No quiero decir que sea una presión a partir de la exigencia, que algunos toman en serio, de que debe haber tanta realidad en el reino físico como en el mental; pues no sé qué cosa quiere decir eso. Si yo deseara resolver ese "problema" a favor de Spinoza, sugeriría que $I(x)$ tiene la mitad de la realidad de x , dándole así a cada columna mental exactamente tanta realidad como el disco físico correspondiente. Ese absurdo es mejor que el absurdo de Robinson —él propuso hacer finitamente elevada la columna mental ¡haciendo cada disco mental infinitamente delgado!²⁰ La presión real para que las columnas se colapsen en meros discos es la siguiente.

La doctrina de las ideas de las ideas arruinará el sistema de Spinoza a menos que se adecue con el paralelismo de las cadenas causales. Las ideas de las ideas deben exhibir el mismo "orden y conexión" que las ideas que no son de ideas o Spinoza está totalmente perdido. Y él llega a decir esto, dando p7 como la razón por la que $I(I(x))$ "se sigue en Dios y está relacionada con Dios de la misma manera que" $I(x)$ (p20d). Así, cada columna debe comportarse como una unidad en cualquier explicación causal, v. gr., no debe haber ningún hecho causalmente potente en el piso séptimo que no se empape con uno al nivel de la calle. Con la red explicativa que conecta los discos extensos, debe equipararse una red que conecte las columnas mentales o que conecte sus discos base los que, entonces, llevan consigo sus columnas. Se seguirá, además, que las propiedades o estados en cualquier nivel de una columna se equiparan con los estados de cualquier otro nivel. La única alternativa es tener

²⁰ Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, vol. 1 (Leipzig, 1928), pp. 273 ss.

diferencias cualitativas que sean causalmente inútiles y esto lo rechaza Spinoza (1p36).

A medida que subimos por una columna debemos, entonces, narrar la misma historia —cualitativa y causalmente— en cada nivel. Pero, entonces ¿por qué es ésta una columna y no, meramente, una sucesión de redescripciones inútiles del disco base? Esta amenaza de reducir las columnas a discos no viene de la tesis de identidad de p7s, sino del mismo núcleo de la metafísica de Spinoza, del paralelismo de las cadenas causales.

3. Sin embargo, hay una manera concebible de salir de esta encrucijada y creo que Spinoza pretendía tomarla. Si cada nivel en la columna representa sólo a su vecino inmediato inferior, entonces los niveles son distintos el uno del otro porque lo que representan es diferente. En el nivel más bajo $I(x)$ representa algo físico, a saber, x ; $I(I(x))$ difiere de ella porque representa algo mental; $I(I(I(x)))$ es nuevamente diferente porque representa algo que representa algo mental y así sucesivamente subimos la columna hasta el infinito. Esto podría ser congruente con el paralelismo de similitudes y de cadenas causales sólo en tanto podamos conceder que $I(I(x))$ e $I(x)$ son intrínseca y exactamente similares, aun cuando son disímiles en lo que representan.

He ahí la dificultad. ¿Cómo pueden dos *items* ser, intrínsecamente, exactamente similares y, sin embargo, tener rasgos representativos diferentes? Dos ideas intrínsecamente similares podrían ser *indirectamente* de *items* diferentes; pero aquí nos referimos a la representación por medio de la relación "directamente de", para la que Spinoza no ha ofrecido ninguna teoría. Por tanto, él no está en posición de explicar cómo a medida que subimos una columna nos encontramos narraciones representativas diferentes y, sin embargo, siempre la misma narración intrínseca.

Lo que se necesita para hacer que funcione esta versión es algo con la siguiente estructura: yo te tomo una fotografía, luego una fotografía de esa fotografía, luego una fotografía de *esa* fotografía y así sucesivamente. Yo consigo que cada fotografía sea exactamente similar a aquella de la que es fotografía y, sin embargo, sólo una de la serie es de ti, sólo una es una fotografía de ti, sólo una es una fotografía de una fotografía de ti y así sucesivamente hacia arriba. Ésta es una narración coherente, pero cuando decimos, de dos fotografías indiscernibles, que una es de ti y no de una fotografía, en tanto que la otra es de una fotografía y no de ti, esto es verdadero sólo debido a una diferencia de cómo éstas dos vinieron al ser. Esto no le sirve a Spinoza, puesto que un nivel de una columna no puede tener una historia causal diferente de cualquier otro nivel.

4. ¿Cuál es la evidencia que Spinoza busca para distinguir los niveles en una columna por lo que representan? Hay sólo un pequeño fragmento e incluso ése tiene que ser corregido. Spinoza dice: "La idea de la idea no es sino la forma de la idea en tanto que la última se considera como un modo del pensamiento y sin relación con el objeto" (p21s).

Las palabras "forma" y "objeto" son afines a "intrínseco" (*formalis*) y "representativo" (*objectivus*), respectivamente. Considero que aquí Spinoza está diciendo $I(I(x))$ escoge las propiedades intrínsecas de $I(x)$ pero no sus propiedades representativas; examina $I(x)$ como a un particular psicológico, pero no toma lo que representa o acerca de lo que es, esto es, no ve a x a través de él.²¹

Creo que no habría problema acerca de esa interpretación si Spinoza hubiese dicho "la idea de la idea *representa* la forma de la idea, etcétera", más bien que *es* la forma de la idea, etcétera. Estoy suponiendo que él no dijo exactamente lo que quería decir. Si estoy equivocado y él realmente quiso decir que $I(I(x))$ es la forma de $I(x)$, significando que se trata de las propiedades intrínsecas de $I(x)$, entonces se siguen dos resultados desafortunados. i) Porque $I(I(x))$ se relaciona con $I(x)$ como esta última lo hace con x , Spinoza tendría que decir que las ideas en general son las normas de sus objetos, esto es, que si x es físico, entonces $I(x)$ es tan sólo la forma, la naturaleza o las propiedades de x ; no necesitamos especificar propiedades "intrínsecas", puesto que x no tiene ningunas otras. Yo no puedo darle sentido a la Parte 2 con base en cualquier interpretación semejante a ésa.²² ii) Si $I(I(x))$ es la forma o la naturaleza intrínseca de $I(x)$, entonces Spinoza está comprometido a sostener que $I(I(I(x)))$ es la forma o la naturaleza intrínseca de $I(I(x))$. Pero, ¿qué es la forma de una forma? No veo ninguna posibilidad de que Spinoza dé una respuesta que le permita ni siquiera *prima facie*, construir una columna que no se reduzca a un mero disco todo.

Si estoy equivocado acerca de cómo Spinoza se propuso impedir que su teoría de las ideas se derrumbase, entonces, presumiblemente, él no tuvo forma de intentar hacer esto, de cualquier manera, la teoría está condenada.

5. ¿Por qué introduce Spinoza las ideas de las ideas de esta manera licenciosa? Esta está implicada por su paralelismo pensamiento-todo; para evitar eso habría necesidad de debilitar 2p3 al enunciado de que Dios tiene una idea de todo lo *físico*; y yo no veo cómo podría él, de manera aceptable, alterar p3d para que viese la conclusión más débil pero no la más fuerte. Pero, entonces, p3d ya carece de un carácter aceptable. Esta es una de las ocasiones en que Spinoza, de manera oportunista, usa una lógica generosa y no puedo creer que se haya comprometido con las ideas de las ideas simplemente porque p3 lo obligó a hacerlo.

Entonces, debe haber esperado que esta doctrina hiciese algo para él. Joachim sugiere que Spinoza pretendía que las ideas de las ideas "restaurasen esa unidad y esa continuidad en todo nuestro pensamiento, que parecía haber destruido la concepción de Spinoza sobre la mente como un complejo de ideas",²³ pero dice, de manera correcta, que la doc-

²¹ Obtuve esta buena idea de Gueroult, vol. 2, pp. 249-253.

²² Sin embargo, esto se trata con respeto en uno de los más profundos y más estimulantes artículos de los últimos años, el de Bernardete, "Spinozistic Anomalies", en pp. 64 ss.

²³ Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, p. 140, ligeramente modificado.

trina no puede realizar esa labor; si los discos mentales de primer nivel no están unificados, entonces tampoco lo están las columnas que descansan sobre ellos. Sin embargo, si no es para eso para lo que sirve la doctrina, Joachim concluye, melancólicamente, "¿qué lugar tiene en el sistema?"²⁴

6. Spinoza da la respuesta: su doctrina de las ideas de las ideas ha de servir como una teoría de autoconocimiento; que yo tengo ideas de mis propias ideas es la forma de decir que yo tengo conocimiento, no sólo del mundo físico, sino también de mi mente. Es una característica suya manejar el asunto de una sola vez: no hay complejidades, no "Si esto, entonces eso; si eso, entonces esto", sino simplemente una idea de toda idea. Esto proporciona una acumulación vertical del conocimiento que Spinoza toma sin problema, anunciando como si fuese obvio: "Tan pronto como alguien sabe algo, él por eso sabe que lo sabe y, al mismo tiempo, sabe que él sabe que lo sabe, y así, sucesivamente, al infinito" (p21s). También proporciona una gran visión horizontal: no sólo está cada aspecto de mi cuerpo registrado en mi mente, sino que mi mente contiene el conocimiento de cada uno de esos registros.

Si ésta fuese una teoría de la conciencia o de la captación (no distingo entre estos dos aspectos) sería absurdamente excesiva. Alguien que quiera sostener que capto conscientemente cada hecho acerca de mi mente, sería mejor que adelgazase los hechos acerca de mi mente más que lo que hace Spinoza —v. gr., diciendo (como Descartes) que sólo unos cuantos sucesos en mi cuerpo causan cambios en mi mente, más bien que diciendo (como Spinoza) que todo suceso en mi cuerpo se refleja en mi mente. Dado su paralelismo mente-cuerpo, Spinoza no podía seguir la tesis de Descartes acerca de la captación consciente sin chocar con los hechos evidentes de la introspección.

Pero no estoy sugiriendo que las "ideas de las ideas" se proponga como una teoría de la captación consciente. Yo distingo la cuestión "¿Se da de manera consciente ese *item* mental en mi mente?" de la cuestión "¿Sabe él que ese *item* mental está presente en su mente?" porque en un caso dado podríamos responder No a la primera pregunta y Sí a la última. Si yo puedo creer, de manera inconsciente, que mi abuela fue una tirana, ¿por qué no puedo creer, de manera inconsciente, que mi abuelo fue un héroe?

En la Parte 5 Spinoza presentará algunos tipos de disciplina mental que comprenden el hacerse consciente de ciertos hechos acerca de la propia mente. No hay problema con traer las cosas al nivel consciente a menos que no estuviesen en la mente en un nivel inconsciente. Yo veo la doctrina de las "ideas de las ideas" como la que proporciona el almacén básico del autoconocimiento —de *items* que se encuentran allí para traerse al nivel consciente.²⁵

Claro está que Spinoza necesita alguna versión del autoconocimiento, no sólo para apoyar sus tesis acerca del valor terapéutico de la captación consciente de los propios procesos mentales, sino también por la

²⁴ *Ibid.*, p. 142 n.

²⁵ Aquí, concuerdo con Neu, *Emotion, Thought and Therapy*, p. 76.

más humilde razón de que hay una cosa tal como el autoconocimiento y él debería ser capaz de encajarla dentro de su esquema de cosas. Si nada tiene que decir acerca de cómo una persona puede saber que tiene dolor, por ejemplo, eso debería producir vergüenza.

7. Quizás esté muy bien que Spinoza tenga una teoría tan general del autoconocimiento, dado que puede aislarla de la evidencia introspectiva señalando que la mayor parte del contenido mental no alcanza la captación consciente. Pero, entonces, necesita urgentemente una teoría de la captación y, desafortunadamente, la *Ética* no la contiene. En tanto que Leibniz teoriza con amplitud acerca de las "percepciones" cuyo sujeto no capta, distinguiéndose con precisión de Descartes y de Locke en este asunto, Spinoza ni siquiera menciona la cuestión. No me estoy quejando de que no defienda su tesis de que mi mente pueda tener un contenido del que no soy consciente, pues concuerdo con Leibniz en que el peso de la prueba cae del otro lado y en que Descartes y Locke nos deben un argumento para "mostrar que le es esencial al pensamiento en particular que uno sea consciente de él".²⁶ Pero Spinoza debería proporcionar alguna versión acerca de lo que introduce la diferencia entre un contenido mental consciente y uno inconsciente. A él le es característico proporcionar la teoría exhaustiva del autoconocimiento, pero evade el desarrollo de una teoría selectiva de la captación consciente.

Pero, quizás, oblicuamente está considerando esta última cuestión en el siguiente cuarteto de proposiciones: "Una mente humana no comprende una cognición adecuada de las partes que componen el cuerpo humano" (p24); "Las ideas de los estados de un cuerpo humano... no son claras y distintas, sino confusas" (p28); "La idea de la idea de cualquier estado de un cuerpo humano no comprende una cognición adecuada de la mente humana" (p29); "Una mente humana... no tiene una cognición adecuada sino sólo una cognición confusa y mutilada de sí misma, de su cuerpo y de los cuerpos externos" (p29c). Estas comprenden los conceptos de mutilación y de confusión mediante los que se supone que el concepto de inadecuación explica lo que es el error (§ 42); pero, tomadas como grupo, parecen también pretender explicar por qué en nuestro conocimiento consciente nos quedamos tan cortos de la omnisciencia, incluso acerca de nuestros propios cuerpos; lo que sugieren es que muchas de las ideas pertinentes de alguna manera se pierden en la confusión y no logran cruzar el umbral de la captación consciente.

Si no es eso para lo que sirven esas cuatro proposiciones, entonces, ¿para qué se las incluye en la *Ética*? En el resto de la obra están casi totalmente ociosas.²⁷ Creo que, primariamente, se proponen como un tratamiento de la dificultad de omnisciencia, protegiendo la doctrina del paralelismo de Spinoza del cargo de chocar con los datos de la introspección.

Esto no es decir que tienen éxito. Para un éxito real, Spinoza nece-

²⁶ *New Essays*, p. 113. Para ver los dos intentos conflictivos por parte de Descartes para responder esto, cf. su libro *Pasiones del alma* I, 19 y 26.

²⁷ Dos se mencionan sin objeto en 2p36d, uno se usa débilmente en 3p3d y uno se menciona sin venir a cuento en 4p64d.

sita un buen concepto de la confusión, un concepto independiente de conciencia y argumentos para mostrar que la confusión puede impedir que las cosas lleguen a la conciencia. De hecho, no tiene nada de esto. En la Parte 5 de la *Ética*, donde presenta técnicas terapéuticas para hacerse más tranquilo, más fuerte, más feliz y más libre, mucho se dice acerca de las ventajas de las ideas adecuadas sobre las inadecuadas y se podría pensar que las propuestas de Spinoza para hacer nuestras ideas más adecuadas y menos confusas se presentan como una forma de poner más de ellas al alcance de nuestra conciencia. No hay ningún apoyo textual directo de esto, pero es una idea que podría valer la pena desarrollar de una manera "por sí sola", como lo han hecho algunos escritores que desean comparar las doctrinas de Spinoza con las del movimiento psicoanalítico.²⁸ Pero incluso el mejor de esos escritores no ha desarrollado mucho la idea, ofreciendo comparaciones más bien que conexiones: "La operación de las ideas confusas e inadecuadas es muy similar a la operación de las ideas inconscientes" —nos dice—, y también señala que el paso spinocista para tener más ideas adecuadas "es muy similar al movimiento hacia la libertad y autodeterminación al hacer consciente lo inconsciente."²⁹

8. Tengo que admitir que las únicas dos doctrinas de Spinoza que usan la noción de conciencia se derivan de las "ideas de las ideas" de tal manera que se entiende con ello que la última es, después de todo, una teoría acerca del autoconocimiento consciente.³⁰ Esta es una mancha en el manejo que hace Spinoza de las "ideas de las ideas", pero es menos grave que lo que podría parecer a primera vista, como en breve lo explicaré. He aquí los hechos. i) Spinoza define "deseo" como un "apetito junto con la conciencia del mismo" (3p9s), apoyando esto en la aseveración de 3p9d según la cual "la mente es necesariamente consciente de sí misma". Esto se dice que se sigue de 2p23, lo que no es así; pero posiblemente Spinoza quiere decir que se sigue de 2p20 —la doctrina de las ideas de las ideas— así como lo hace 2p23.³¹ ii) En 4p8 Spinoza dice algo que interpreto como significando que lo que subyace en los juicios de valor de la persona ordinaria es su "conciencia" de sus altas y bajas emocionales. Al demostrar esto, Spinoza dice que una persona debe tener una "idea de" su estado emocional, citando 2p22 como apoyo de esto y luego, silenciosamente, supone que esto es tanto como decir que una persona debe ser "consciente" de su estado emocional.

Estos son malos tratos de la doctrina de las "ideas de las ideas", que no tiene esperanza de ser verdadera a menos que se la considere como una teoría acerca de los propios pensamientos sobre uno mismo, no necesariamente conscientes. Pero el problema no es fatal. En estos dos lios del pensamiento de Spinoza no se insiste en que somos conscientes

²⁸ Por ejemplo, Bickel, "On the Relationships Between Psychoanalysis and a Dynamic Psychology", de modo especial pp. 86 ss.

²⁹ Neu, *Emotion, Thought and Therapy*, pp. 149, 148.

³⁰ Los usos de "ideas de ideas" que no comprenden conciencia, son 2p43d, 47d y 5p3d.

³¹ Me ayudó para seguir la pista de 2p20a3p9, a través de la cortina de humo de 2p23, el muy útil artículo de Margaret Wilson, "Objects, Ideas and 'Minds'".

de todos nuestros apetitos, placeres y displaceres. Todo lo que él necesita y todo de lo que realmente se vale, es la tesis de que somos conscientes de algunos de ellos. Cuando en 3p9d y en 4p8d dice cosas de la forma: "Cuando alguien es F, él necesariamente es consciente de ser F (por 2p20-22)", sus propósitos podrían haber sido igualmente satisfechos si en lugar de aquello dijese: "Cuando alguien es F, él puede ser consciente de ser F; la cognición de su Efeidad está presente en su mente (por 2p20-22) y, así, en esa medida está disponible para la conciencia." Esa formulación, empero, habría proporcionado un molesto recordatorio de que la *Ética* necesita urgentemente una teoría de la conciencia selectiva, de la que no contiene rastro alguno.

VIII. TIEMPO

LAS tesis de Spinoza sobre el tiempo y la eternidad son interesantes y, en parte, están bien desarrolladas, aunque no siempre estén bien expresadas. En este capítulo las expondré y las estudiaré, así como algunas otras cuestiones con ellas relacionadas. Aun cuando gran parte de este material pertenece a la metafísica general, comprende algunos asuntos gnoseológicos que tenían que venir después del capítulo VII.

§ 45. TRES CÚMULOS DE CONCEPTOS TEMPORALES

1. Tenemos tres cúmulos distintos de conceptos temporales que han de considerarse antes de que veamos a Spinoza.

El grupo topológico tiene los conceptos que usamos al relacionar entre sí sucesos y procesos, sin relacionarlos con el tiempo en que se habla —v. gr., al decir que un suceso S sucedió antes que un suceso F, que un S sucedió simultáneamente con F, que un S sucedió durante un F que se traslapa con un G, y así sucesivamente. En esas fórmulas, considero los verbos sin tiempo. Digo "Un S sucede antes que suceda un F" sólo como una forma de relacionar temporalmente el S con el F —sin relacionarlos tampoco con el presente, que es para lo que sirven los tiempos.

El cúmulo topológico puede combinarse con nombres de sucesos particulares y, apoyándose sobre éstos, con nombres de tiempos particulares; si es que un suceso S acaese en alguna ocasión, hay un tiempo que podemos nombrar "el tiempo del suceso S". Para abreviar, tales nombres de tiempos pueden denominarse "fechas". Como las fechas ordinarias, éstas no implican nada acerca de cómo el tiempo nombrado se relaciona con el tiempo en el cual uno lo está nombrando.

Luego viene el grupo de *tiempos gramaticales*, cuyos miembros relacionan sucesos y procesos al tiempo en que se da la relación; si digo que un S sucedió, yo relaciono el tiempo en que sucedió con el tiempo en el que hablo. Los tiempos gramaticales están ligados a los conceptos de pasado, presente y futuro; decir que un S *sucedio* es decir que un S *sucede* (sin tiempo) en el pasado y algo análogo sucede con "está sucediendo" y "sucederá". Por tanto, el contenido total del sistema de tiempos gramaticales puede alcanzarse a partir de los conceptos topológicos con sólo la adición del concepto de presente, al definir "el pasado" como el tiempo antes de ahora y "el futuro" como el tiempo después de ahora.

Tercero, tenemos los conceptos *métricos*, esto es, aquellos que tienen que ver con cantidades de tiempo. Obviamente éstos pueden combinarse con miembros de cualquiera de los otros dos grupos.

2. Si los enunciados con tiempo gramatical pueden reducirse a los puramente topológicos, excepto por contener el concepto del presente, pare-

cería que aún podemos avanzar más en la reducción. Supóngase que cuandoquiera que se hace un enunciado en tiempo gramatical está aconteciendo algún suceso único. Entonces un hablante puede usar una expresión de la forma "el tiempo del suceso S" como una *fecha* que escoge su presente, esto es, hace lo que de manera más natural hace de manera explícita "ahora" o hacen implícitamente los tiempos verbales. Así, él no necesita el concepto del presente, puesto que puede arreglárselas con conceptos topológicos y fechas *ad hoc*. Así, en lugar de decir "me han obturado mi caries" él podría decir "una obturación de mi caries sucede (intemporal) antes del tiempo de mi primera mención en este cuarto de una obturación de mi caries".

Así va el argumento. Nadie recomendaría que realmente reemplazásemos los tiempos verbales y "ahora" por topología y fechas, pero es interesante considerar si ese reemplazo es posible sin pérdida de contenido. Yo pienso que no es posible. El problema al tratar "ahora" como una fecha cambiante, equivalente en cada emisión a una expresión de la forma "el tiempo en el que acaece un suceso S", es que nuestro concepto del presente es separable de todo el contenido del presente y, así, de cualquier suceso S que pudiésemos usar para construir una fecha. Al desear que fuese ahora el día de Navidad, no necesito estar deseando ningún cambio en las relaciones temporales entre cualesquier sucesos, sino tan sólo deseando que yo estuviese más adelantado en la historia del mundo de lo que realmente estoy. Es como si estuviese revisando una historia no temporal del universo completa con todos sus sucesos, procesos en sus relaciones temporales y diciendo "nosotros estamos ahora [señalando] aquí, pero quisiera que estuviésemos [señalando nuevamente] ahí en lugar de acá". Éste es un deseo inteligible y, por tanto, el concepto del presente no es reductible el cúmulo topológico.

Claro está que, puesto que cada momento puede nombrarse mediante una fecha, cualquier enunciado descriptivo con tiempo gramatical está pareado por uno sin tiempo —usando sólo topología de una fecha— y tiene el mismo valor de verdad. La inadecuación de la topología y las fechas aparecen en los condicionales contrafácticos en expresiones optativas, en expresiones de placer y de dolor y otras semejantes. Yo aprendí esta propuesta acerca del concepto del presente de A. N. Prior quien lo ilustra con una expresión de alivio.¹ El dentista concluye su labor y yo me levanto de su silla diciendo "Gracias a Dios esto acabó". Con la topología de una fecha esto se presenta como algo parecido a lo siguiente: "¡Gracias a Dios el fin del fresado sucede (intemporal) antes del tiempo de que abandone esta silla!" Pero esto es equivalente a "¡Gracias a Dios mi abandono de esta silla sucede (intemporal) después del fin del fresado!" —y, pregunta Prior, ¿en eso dónde está la causa del agradecimiento?

3. En ocasiones se dice que los tiempos gramaticales o pasado-presente-futuro se necesitan porque una versión del mundo, dada tan sólo en términos de topología y fechas, debe omitir el fenómeno del *devenir*.

¹ A. N. Prior, "Thank Goodness That's Over!", *Philosophy*, vol. 34 (1959), pp. 12-17.

A mí me confunde esto.² A partir de la versión topológica, podemos saber que algo es no F en un momento y es F después. ¿Por qué no es esto aprender que la cosa deviene F? Se objeta que ésta es una versión estática del devenir; las proposiciones topológicas acerca de cómo es el mundo en tiempos diversos están, eternamente, puestas una al lado de la otra, totalmente inmóviles. Esto también es confuso. Claro está que la historia topológica del mundo es estática. Pero si un mundo tridimensional pudiese encerrarse en una historia unidimensional y un análogo del mundo dentro de una historia digital, ¿por qué no un mundo cambiante dentro de una historia estática?

Réplica: "Aun cuando en cualquier momento uno puede decir con verdad 'Un suceso S acaece (intemporalmente) en T' la verdad de esa oración depende totalmente de una realidad que existe en T y en ningún otro momento. Así que la forma más fundamental y metafísicamente satisfactoria de expresarlo es decir, que T, 'Un suceso S está acaeciendo ahora'. Esto impone un patrón que sólo puede ser satisfecho por una historia del mundo que ocupe todo el tiempo que ocupa el mundo —un comentario continuo, sin ningún anuncio ni repeticiones, sólo un flujo contemporáneo: 'ahora es F, ahora es G, ahora es H...'"

Esto me agrada, pero no puedo decidir, finalmente, qué peso darle porque no puedo cambiarlo de una mera actitud a una teoría discutible. ¿Qué hay con la teoría "Sólo el presente es real"? Ésta no es buena. Cuando alguien la afirma en un momento dado, ¿quiere decir que sólo lo que entonces existe es *por siempre* real? O ¿que sólo lo que existe entonces es *entonces* real? La primera propuesta es muy obviamente falsa y la última muy aburridamente verdadera para que valga la pena discutir las.

4. Empero, he estado de acuerdo con Prior en que si los tiempos verbales y el pasado-presente-futuro se omiten de una versión del mundo, algo se pierde. Lo que se pierde es el punto de vista de un habitante individual del mundo. Este, esencialmente, es un asunto de primera persona del singular. Supongamos que tenemos una historia topológica completa y fechada por un mundo que no tiene ninguna relación temporal con el nuestro y que esta historia nos dice que mientras está acaeciendo un suceso S, un habitante del mundo en cuestión dice "¡Estoy contento de que al fin haya sucedido S!" ¿Cómo hemos de entenderle? No hay ningún rasgo de su mundo —tal como está dado en nuestra versión topológica y fechada del mismo— al que podamos señalar como el objeto de su placer. Podemos entender lo que dice sólo en tanto que nos imaginamos en su posición y diciendo lo que él dice. (Así como con respecto a conexión entre conceptos de tiempos verbales de la primera persona singular, también son similares. Así como "ahora" puede sacarse del contenido total del presente, así "yo" puede sacarse de la mayoría de los hechos de la propia naturaleza o así lo mantienen plausiblemente quienes creen en el "yo trascendental".)

Spinoza se niega resueltamente a hacer filosofía a la manera de la primera persona. Él está lo más alejado posible de la posición de Des-

² También lo está J. J. C. Smart. Véase su "Time", en Edwards, vol. 8, en p. 128.

cartes en las *Meditaciones*: "Aquí estoy con mis propios estados internos; intelectualmente, ¿de aquí adónde voy?" En tanto que Descartes y Leibniz están ambos seguros de que la mente o alma es absolutamente simple e indivisible, Spinoza insiste, como debe hacerlo, que "una mente humana no es simple, sino que está compuesta de una gran cantidad de ideas" (2p15). Él concede, de manera correcta, a la mente de una persona sólo una unidad tal que refleje la unidad funcional de ese número de partículas que es su cuerpo. Con respecto a la cuestión que probablemente influyó en Descartes, que ciertamente influyó en Leibniz y se encontró en el centro de la gran discusión de Kant sobre la simplicidad del alma —la cuestión, a saber, "Puesto que yo puedo pensar en algo como compuesto sólo si yo reúno sus partes en algún tipo de relación, ¿cómo es posible que yo pueda pensar en mí mismo como en algo compuesto?"— Spinoza nunca la menciona. Pienso que esto fue porque el hincapié sobre el *yo* le era muy extraño a su manera de pensar.

Por tanto, no es sorprendente que en la *Ética* no haya ningún rastro de los aspectos especiales de los tiempos verbales y de pasado-presente-futuro, que requieran la actitud mental de primera persona singular.

§ 46. EL NÚMERO Y LA MEDIDA

1. Cuando Spinoza usa el sustantivo *tempus* nunca quiere decir "tiempo" en el sentido amplio que le damos a esa palabra, sino siempre tiempo considerado como conceptualizado de ciertas maneras. Una de éstas es poniéndolo bajo una métrica y al traducir los pasajes en los que es ése el tema de Spinoza, traduciré *tempus* por "tiempo (medido)". Cuando yo use "tiempo", sin adornos, lo usaré como mi sustantivo más amplio que corresponde al adjetivo "temporal".

En alguno de sus escritos tempranos, Spinoza agrupa el tiempo medido con la medida en general y con el número: "De éstos, el tiempo (medido) sirve para explicar la duración, el número para la cantidad discreta y la medida para la cantidad continua." (*Pensamientos metafísicos* en I/234/14.) También: "La medida, el tiempo (medido) y el número no son más que modos del pensamiento o, más bien, de la imaginación." (Carta 12 de IV/57/6.) Yo los consideraré por separado, comenzando con el número.

2. No puedo encontrar ninguna razón buena o spinocista para sostener que "el número no es sino un modo de la imaginación", en el que Spinoza debería significar que los conceptos numéricos sólo son utilizables en pláticas superficiales, impresionistas y no en metafísica o ciencia básica. Frege, en sus *Fundamentos de la aritmética*, le acredita a Spinoza una percepción importante acerca del concepto de número, a saber, que al aplicar un término numérico a los contenidos de alguna región del espacio-tiempo debemos hacerlo bajo un concepto. Lo que la región contiene es pesado, metálico, caro, brillante; pero no podemos decir que es uno, veinte o millones —más bien, debemos decir que es una cadena, veinte eslabones, millones de moléculas (véase Carta 50). Aun cuando Frege

tiene razón en que no podemos contar sin saber qué cosas estamos contando, no estoy convencido de que éstas deben ponerse bajo un único concepto. Considérese "El hombre sobre la roca, la mujer en el agua y el niño en la orilla son tres"; Frege no ha dado ningún argumento adecuado para insistir en que si eso hace sentido *debe* considerarse que significa "... son tres personas". ¿Por qué no simplemente decir de esos tres *items* —de esos tres *numerabilia*— que son tres?⁸ Empero, para los propósitos actuales, concedámosle tan sólo a Spinoza su propuesta fregeana y luego intentemos entender cómo le conduce a pensar que "el número no es más que un modo de la imaginación".

Hipótesis: Spinoza piensa que un enunciado acerca de cuantos F hay, debe contener un F que adquiere su significado de una borrosa acumulación de imágenes en el cuerpo (véase § 11.2) y puede no contener un F firme, profundo, que talle a la naturaleza en las articulaciones. Así, por ejemplo, "dos caballos" está bien formado, pero no lo está "dos atributos". Esto explicaría su expulsión de los conceptos numéricos de la metafísica básica.

También explicaría algo más. Al haber expresado su propuesta fregeana en la Carta 50, Spinoza continúa: "por tanto, parece claro que nada puede denominarse uno o singular, a menos que primeramente alguna otra cosa se haya concebido que concuerde con aquél". Esto parece totalmente indefendible. Esto implica que ninguna proposición de la forma "necesariamente no hay F" o de la forma "necesariamente hay exactamente un F" puede ser verdadera, y esto es absurdo. Pero cuando Spinoza continúa diciendo que, puesto que "no podemos formar ninguna idea general de la esencia de Dios" no deberíamos "llamar a Dios uno o singular", hay ahí un destello de lo que podría ser iluminador. ¿Por qué *Idé* no se considera que exprese una idea general de la esencia de Dios? Quizás porque Spinoza está hablando acerca de las ideas generales que se forman en la imaginación y está suponiendo que los conceptos de número deben agruparse con ellas. A partir de ese supuesto que se sigue que "Hay un Dios" y "Hay una substancia" son ambas inaceptables (aun cuando *no* debido a nuestra carencia del concepto de "alguna otra cosa que" etc.). Pero no tengo ninguna evidencia directa de que mi hipótesis sea verdadera. Y, si lo es, no sé por qué Spinoza habría de sostener la tesis que ésta le atribuye.

Hay una posición diferente, aun cuando relacionada, para la cual él sí tiene una razón. Él podría sostener que el contar serio, objetivo, debe ser de cosas básicas, irreductibles, *items* que (como podríamos decir) pudiesen cuantificarse en una metafísica fundamentada. Esto implica que hemos de interesarnos sólo en contar substancias y no en las actividades vaporosas de "contar" tales "cosas" como hombres, estrellas, guijarros y triángulos. Y se sigue, para Spinoza, que la única cardinalidad que tiene una función real que realizar es *uno*, puesto que hay sólo una substancia.

Esto no es lo que dice en los pasajes que se consideran, pero pudo haber estado en su mente y pudo haberlos influido. Y, ciertamente, se

⁸ Véase "Cardinalidad e identidad: Frege y Geach", de W. P. Alston y J. Bennett, de próxima aparición.

refiere al pasaje en la *Ética* en el que aparentemente elimina los obstáculos de los conceptos numéricos de manera suficiente como para concederle al número *uno* un lugar en la estructura doctrinal: "Dios es único, esto es, en la Naturaleza hay sólo una substancia."⁴ Presumiblemente un intento que se ha hecho para reconciliar esto con la Carta 50, suponiendo que "único" y "uno" no se les está ahora usando en un sentido numérico,⁵ se basa en la tesis de que Spinoza tenía razón la primera vez. Si pensamos que está equivocado el tratamiento del número en la Carta 50, nos evitamos estos cambios desesperados y tenemos libertad de suponer que Spinoza llegó a ver bastante el error de sus manejos, para poner los conceptos numéricos en una cuerda más larga. Puesto que no se les analiza explícitamente en la *Ética*, no podemos estar seguros de esto.

3. Cuando Spinoza habla de "medida", él parece siempre tener en mente tipos de métrica que son fundamentalmente espaciales. El pasaje decisivo es 1p15s, donde dice que "la cantidad infinita no es mensurable y no está compuesta de partes". Su propuesta es que para medir algo esto se debe dividir, de tal manera que las métricas espaciales deben operar un nivel arriba del fundamento metafísico, aplicándose sólo a regiones del espacio, a cuerpos u otros ocupantes del espacio cualitativamente señalados (véase § 23). La medicina espacial comprende, en palabras que Spinoza usa luego en el mismo escolio, pensar acerca de la cantidad "de manera abstracta, esto es, de manera superficial, como comúnmente la imaginamos". Sigue diciendo: "Si consideramos la cantidad tal como está en la imaginación, lo que hacemos con frecuencia y con mayor facilidad, se encontrará que es finita, divisible y compuesta de partes", y estaría tentado a añadir, mensurable.

Concediendo que una métrica espacial debe fundarse en hechos acerca de algún tipo de ocupante del espacio y, así, pertenecer a un nivel superior del piso bajo, esto difícilmente justifica la observación de rechazo de Spinoza de que "la medida no es sino un modo de la imaginación". Si lo fuese, entonces Spinoza debería decir lo mismo acerca de todos los conceptos que entran en ese nivel; pero él nunca le dará la espalda al concepto de un *cuerpo*, llamándolo "nada sino un modo de la imaginación".

4. Aun cuando la actitud de Spinoza hacia el tiempo medido es similar a su actitud hacia la medida en general, surgen algunos asuntos diferentes que requieren un tratamiento por separado.

Generalmente se concede que no hay ninguna métrica inherente en la estructura del tiempo mismo. Si hubiese átomos temporales, esto es, los periodos más cortos de tiempo, eso proporcionaría una métrica porque el periodo más largo podría medirse contando sus átomos constituyentes. Pero puesto que pensamos que el tiempo es continuo o al

⁴ 1p14c1; véase también, entre su progenie, 1p17c2, 1p24c, 2p4.

⁵ Gueroult, vol. 1, pp. 156-158, incluyendo esto: "Aquello que excluye toda multiplicidad es, en el sentido metafísico, un uno, un único, por encima del número, incluso del número uno."

menos "denso" en el sentido matemático, parece que no tenemos ninguna base para una métrica temporal inherente. Estoy seguro que Spinoza hubiera aceptado esto.

¿Dónde buscamos una métrica temporal? En los procesos físicos. Nuestros pensamientos acerca de cantidades de tiempo dependen de que tomamos algunos tipos de procesos como definitorios de ciertas longitudes temporales. Los modelos se escogen no por lo bien que se equiparan con la razón de flujo del tiempo mismo, sino por lo bien que nos sirven en nuestra búsqueda de una física unificada e inteligible. Por mucho tiempo, la rotación de la Tierra fue un buen modelo; pero a medida que se refinaron las técnicas de medición, se creyó que si la Tierra siempre rotase a la misma velocidad, entonces un número incontable de otros tipos de procesos estaban aumentando su velocidad. Nosotros no podíamos explicar esas aceleraciones; en cambio, podemos explicar la pérdida de velocidad de la Tierra; así, ese modelo se abandonó a favor de uno basado en otros procesos.

5. Entonces, una métrica temporal requiere que busquemos en el mundo empírico y, así, ella pertenece a la provincia de lo que Spinoza denomina "imaginación" pero él parece querer decir más que esto mediante su frase de rechazo "nada sino un modo de la imaginación" (Carta 12), que sugiere que los hechos acerca de cantidades de tiempo no son hechos acerca de la realidad fundamental. Esa sugerencia, el siguiente enunciado, la comunica, incluso con más fuerza: "El tiempo (medido) no es un estado de cosas sino, más bien, una mera forma de pensar" (*Pensamientos metafísicos* en 1/244/26); quizás él pretendía ser menos desdeñoso que esto en la *Ética*, pero lo dudo.

Bien, ¿qué versión de la métrica temporal encontramos en la *Ética*? No hay mucho. En un comentario añadido a 4d6, Spinoza habla libremente acerca de imaginar cosas como más o menos distantes en el tiempo, habla de intervalos temporales que podemos "imaginar distintamente" y dice que los intervalos que son muy largos para imaginarse distintamente, tienden a imaginarse como iguales. Él urgentemente necesita una versión de apoyo de lo que es imaginar —esto es, percibir— un intervalo de tiempo. Quizás se supone que esto lo aporta una observación en 2p44c1s: "Nosotros imaginamos el tiempo (medido) a partir del hecho de que imaginamos que algunos cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con la misma velocidad." Esto es enigmático. A primera vista, el que yo perciba que el yate va más rápido que el bote es que observé que el yate cubre una distancia dada en menos tiempo que lo que lo hace el bote. Esto es, parece comprender juicios acerca del tiempo medido y, así, que no es una base posible para ellos. La única manera que puedo encontrar para que Spinoza se zafe de esta objeción, es explicar que por "Yo imagino que x se mueve lentamente", él no quiere decir "Yo observo que x se mueve lentamente", sino, más bien, "Tengo una sensación subjetiva de un estado de gran espera a medida que x se mueve". Esto convertiría su oscura observación en un enunciado de la tesis de que nuestra métrica temporal se basa, en última instancia, en una experiencia no analizable del paso del tiempo;

muy a la manera de Bergson, quien pensaba que el concepto de "cantidad de tiempo" está ligado, de manera menos directa, a la conducta de un tomador de tiempo que a la impaciencia de la persona que espera el desayuno. Si ésa fuese la tesis de Spinoza, esto explicaría que pensase que nuestra métrica temporal tiene un apoyo inseguro en la realidad. Pero estaría equivocado; nosotros podemos confirmar nuestra lección del patrón métrico porque, en general, lo creemos acorde con nuestra impresión intuitiva de cuánto tiempo ha pasado, pero esas impresiones no cuentan toda la historia y, ni siquiera, su parte central.

Estoy en deuda con C. L. Hardin por la siguiente sugerencia. Aun si Spinoza hubiese tenido una buena captación de la base real de la medición temporal, él podría decir que nuestros modelos, por bien fundados que estuviesen, aún son, en última instancia, convencionales; podríamos haber retenido la rotación de la Tierra como nuestro modelo final y haber inferido que las oscilaciones atómicas están acelerándose; el que hayamos elegido de otra manera, no muestra que reconocimos una verdad, sino simplemente que preferimos las teorías simples a las complicadas. Y así, Spinoza podría decir: ningún hecho acerca de cuánto dura una cosa es plenamente objetivo acerca de cómo es realmente el universo.

Esto presupone que parte de nuestra teoría del mundo es totalmente no convencional, se acepta por nuestro reconocimiento de una mera verdad no tocada por consideraciones de conveniencia teórica. Pienso que esto es un error, pero Spinoza sería precisamente el hombre que podría cometerlo y pensar que esto distingue la verdad real acerca de la realidad de artificios tales como nuestro sistema para medir el tiempo.

6. La cosa más interesante que Spinoza dice acerca del tiempo medido en la *Ética* comprende la "imaginación", pero sólo en el papel que desempeña como su término para todos los propósitos de conocimiento empírico; nada ilustra el por qué considera la distancia temporal como algo menos que plenamente real.

Esto comienza en 4p9d, donde Spinoza habla de imaginar algo sin imaginarlo como presente. Como lo he explicado en § 39.2, sostiene que alguien que imagina *x* lo imaginará como presente —esto es, creará que está presente— a menos que se le impida hacerlo por alguna otra cosa que imagine. Y, así, en 4p9d, lo encontramos diciendo que imaginar *x* sin imaginarlo como presente, es imaginar *x* en tanto que se imagina "algo que excluye la existencia presente de" *x* (él está pensando en la no presencia temporal, pero él puede impedirse que su línea de pensamiento se aplique igualmente a la no presencia espacial). Esto proporciona una base para "yo imagino *x* como pasado o como futuro", pero no para la métrica "imagino *x* tan alejada en el pasado o en el futuro", y ni siquiera para el comparativo "imagino *x* tan alejada como *y* en el pasado o en el futuro".

La noción comparativa, a partir de la que podría desarrollarse una métrica, se introduce en 4p10d, donde Spinoza considera que la diferencia entre

a) imaginar x como alejado temporalmente, y b) imaginar x como temporalmente cercano

es equivalente o se basa en la diferencia entre

a') imaginar algo que excluye en gran medida la presencia de x ,
y b') imaginar algo que excluye menos la presencia de x .

No se explica la noción de grado o de cantidad de exclusión; la equivalencia de los dos contrastes anteriores se dice que se "conoce por sí misma", esto es, que es algo que podemos descubrir pensando intensamente. La ascendencia deductiva tampoco ayuda; Spinoza menciona 4p9, pero, de hecho, en ningún lugar de 4p9,d,s,c, hay algún concepto de una diferencia de grado que pudiese generar la noción de *cuánta* x es excluida por y . La expresión de Spinoza "excluye menos" (*minus secludit*) queda sin explicar.

La "exclusión" en cuestión es lógico-causal y no es ella misma un asunto derogado; Spinoza no puede querer hablar de algo que excluye ligeramente o que excluye en gran medida la presencia de x . Su "menos" debe calificar, no exclusión sino a lo que excluye, de tal manera que él está hablando de que hay más o menos de lo que sea que impide que x esté presente. Si los *items* que excluyen son sucesos contables de un tipo recurrente que consideramos como un modelo métrico, p. ej., las revoluciones de la manecilla de un reloj, entonces él puede usar "más" y "menos" en el sentido de "más (o menos) numerosos". Conforme a esta lectura, él está diciendo que imaginar x a una distancia del presente es imaginarla como excluida por un amplio número de sucesos del tipo que usamos para medir el tiempo.

7. Esto podría sonar bien, pero es ambiguo. Conforme a una lectura es claro, tranquilo y verdadero; conforme a una lectura diferente es oscuro, difícil, controvertido... y, posiblemente, aun verdadero. Conforme a la lectura tranquila, dice que cuando juzgo que algo es temporalmente distante, yo incluyo algún pensamiento de revoluciones de reloj (por ejemplo) para llenar el hueco temporal que juzgo que existe. En esto no se usan relojes para explicar, analizar o fundar mis juicios acerca de la distancia temporal; esta versión me acredita con hacerlos y luego usa relojes para añadir un detalle. Conforme a esta lectura, es engañoso decir que las revoluciones de los relojes "excluyen" que el *item* esté temporalmente presente, pues aquéllas penetran en la narración sólo con base en un juicio independiente de que el *item* no está temporalmente presente.

La otra lectura apunta a lo siguiente. Mi mente contiene dos proposiciones Fx y Gx , como diría Spinoza, imagino x como F y como G . Puesto que la lógica y la física implican que x no puede ser, a la vez, F y G , yo no puedo imaginarla ahora como F y ahora como G y, por alguna razón, el imaginarla como G domina el imaginarla como F (esto requiere que las imaginaciones difieran en peso epistémico, pero pienso que Spinoza tiene derecho a eso y podría explicarlo). Así, en la terminolo-

gía de Spinoza, la presencia de x como F la excluye el que ahora x sea G . Consideremos que mi imaginación de x como G incluye todo mi sistema de creencias acerca de la condición presente del mundo. Eso es legítimo, pues si no puedo creer que ahora Fx , eso debe ser porque el que x sea F es inconsistente con creencias que tengo acerca de cómo el mundo es ahora. Entonces, aquí estoy, con mi versión creída del mundo ahora y la proposición excluida de que Fx . Si creo que la condición actual del mundo será causa de que se dé Fx , entonces puedo creer que x será F y mi juicio de cuán lejos en el futuro se encuentra el que x sea F , dependerá tan sólo del tamaño de la cadena causal que pienso debe correr desde el mundo ahora hasta que x sea F . En esta versión, lo que excluye la presencia de que x sea F , es la cadena causal que será la causa de que x sea F y mi creencia en esta cadena causal no es un mero detalle que se ha añadido a mi juicio de que el que x sea F se encuentra en el futuro; más bien cómo es mi creencia de que el que x sea F se encuentra en el futuro.

Esto es extraer mucho de un breve fragmento de texto; pero, ¿qué otra cosa habría querido decir Spinoza si no es eso?

É incluso podría tener razón. Objeción: "Podemos pensar que x será F dentro de cinco horas sin pensar que al estar el presente del mundo le tome cinco horas causar que x sea F ." Pero, ¿podemos razonablemente hacer esto? ¿Cómo podemos tener derecho al juicio anterior si no es sobre la base del último?

Por otra parte, esta versión no puede ser correcta para juicios acerca de distancia en el pasado. No la podemos defender de manera análoga a la defensa que acabamos de dar diciendo que si tenemos derecho a pensar que x fue F hace cinco horas, esto debe ser porque pensamos que le llevaría a una cadena causal de cinco horas conducirnos desde allá hasta el estado presente del mundo. Lo que descompone esa analogía es el hecho de que, aun cuando sólo el razonamiento causal puede decirnos algo acerca del futuro, la memoria, así como el razonamiento causal, nos permite retroceder al pasado. Dicho en forma breve, Spinoza puede tener aquí un aspecto importante de nuestro concepto de la medida temporal, pero no puede ser toda la historia.

Al presentar esta cuestión, me he auxiliado de la diferencia entre dos formas de no estar temporalmente presente: ser pasado y ser futuro. Recogeré el tema, nuevamente, en § 49.5. Antes de continuar con la filosofía, sin embargo, debemos ordenar alguna terminología.

§ 47. "TEMPUS" Y DURACIÓN

1. El sustantivo temporal básico de Spinoza es *duratio*, traducido siempre como "duración". Él usa *tempus* sólo en condiciones especiales, de las que he mencionado una, a saber, cuando el tema es el tiempo medido. También usa *tempus* cuando habla del tiempo desde una perspectiva de tiempo verbal o de pasado-presente-futuro. La Concordancia de Michel Gueret y de sus colegas me ha permitido recorrer todas las figuraciones de *tempus* en la *Ética*, y puedo informar que, en algunos de sus usos, se

refiere al tiempo medido, en otras al tiempo verbal e incluso en otras a ambos.⁶

¿Se supone que estos dos están conectados? Spinoza no hace ningún comentario acerca de ellos, sea por separado sea conjuntamente, así que esto lo debemos elaborar nosotros mismos. Afortunadamente, podemos hacerlo. La respuesta es afirmativa, Spinoza cree que el cúmulo de conceptos de tiempo verbal comparte un rasgo importante con el cúmulo métrico.

2. Lo que conecta el uno con el otro y los liga también con la medida espacial es el concepto de un corte, una frontera, una demarcación. Vimos que Spinoza subraya el que cuando medimos cantidades de materia, estamos tratando el mundo extenso como divisible en partes. Eso, obviamente, también vale para la medida temporal: decir que algo duró una hora es dividir el tiempo en una parte discontinua cuando el *ítem* no existía y una parte continua cuando lo hizo. Esto también vale para el pasado-presente-futuro: no se puede usar el cúmulo de tiempo verbal de conceptos sin distinguir alguna parte del tiempo de todas las demás.

El eslabón entre *tempus* y el concepto de un momento o de un periodo particular se hace especialmente visible en la frase de Spinoza "cosas particulares en tanto se las considera en relación con ciertos tiempo y lugar" (5p37s). Aquí "tiempo" es una traducción de *tempus*; aquí no hay nada acerca de medida o, explícitamente, acerca de pasado-presente-futuro, pero se usa *tempus* porque el pensamiento se refiere a un momento o a un periodo particular —un corte en el tiempo, o una parte del tiempo. *Tempus* es también la palabra para *un tiempo*, o para *tiempos*, porque cualquier sustantivo temporal de cuenta debe referirse a partes del tiempo. En ocasiones, Spinoza usa *tempus* en el plural o en el singular de una manera que invita al uso de un artículo indefinido. El también lo usa como un sustantivo de masa, *v. gr.*, al decir que la eternidad no tiene relación alguna con *tempus*, pero él se está refiriendo ahora al único tiempo continuo, considerado como dividido en partes.

Así que, realmente, *tempus* está asociado no sólo con la medida y con el tiempo verbal, sino también con los conceptos topológicos. Decir que un acontecimiento A sucede (intemporal) antes de que concluya un proceso F —o, tan sólo, decir que un proceso F concluye (intemporal)— es distinguir algunas partes del tiempo de otras, dando a entender que algo sucede durante algunas partes del tiempo y no en otras. Ninguna parte del tiempo se mide, y ninguna está relacionada con el presente; sin embargo, el enunciado introduce cortes dentro del tiempo; distingue tiempos distintos; comprende *tempus*.

3. Así pues, *tempus* es la palabra que usa Spinoza cuando está en funciones cualquiera de nuestros tres cúmulos conceptuales. Y "duración"

⁶ Probablemente se usa de manera métrica en 3p8 y así se hace en 4 Prefacio en 209/8, en 4p62s donde el *tempus* de la existencia de una cosa es cuánto dura ésta, en 5p23s y en 5p29d. Se usa en conexión con tiempos verbales y no con medida en 3p18d, en la Parte 3 en 198/15, 4p9c, 4p13d, 4p62s. Comprende tanto tiempo verbal como medida en 2p44c1s, el párrafo que sigue a 4d6, 4p10 y 4p12cd. Algunas otras figuras significativas se estudiarán en el texto.

es la palabra que usa para el tiempo; considerado como un continuo perfectamente sin cortes, indiferenciado. Él la define como "una continuación indefinida del existir" (2d5). Esto no quiere decir que algo con duración dura por siempre, sino sólo que atribuirle duración a algo no es decir nada acerca de cuánto dura. Spinoza ofrece dar una explicación de por qué pone "indefinido" en el *definiens*, pero yo no puedo ver que la explicación funcione. De cualquier manera, mi explicación basta: "indefinido" está ahí porque "duración" es, tan sólo, la palabra que usa Spinoza *sin corte* temporal y decir algo definido acerca de la duración de una cosa es *cortar*.

Spinoza dice que la duración "puede hacerla definida [*definiri*] el *tempus*" (5p23d). Él quiere decir que las proposiciones de la forma "x tiene (intemporal) duración..." pueden suplementarse inteligiblemente con la expresión métrica "...por exactamente un año" o por la expresión topológica "...que concluye antes de que comience algún suceso F", o por la de tiempo verbal "...en algún tiempo en el pasado". Cada una de estas expresiones añade algo a la proposición no específica de que la cosa tiene duración.

Spinoza claramente cree que la duración es básica, y considera que el *tempus* se alcanza por "determinar" o "limitar" la duración. Por tanto, él no estaría dispuesto a explicar la "duración" en términos de *tempus*. Eso no le impide explicar la "duración" identificando "tiene duración" con "continúa por algún periodo de tiempo" porque la última frase no comprende *tempus*, ya que no nombra ningún momento o periodo y no implica formalmente que algo sucede en algunas partes del tiempo y no en otras.

De cualquier forma, la posición fundamental parece clara. Atribuirle duración a x es decir que continúa y no decir nada acerca de cuánto continúa o bien cuándo comienza o deja de existir en caso de ser así. Tal información puede añadirse. Si lo que se añade implica que x no es eterno, entonces se está "determinando" su duración y está en funciones el concepto de *tempus*. Si lo que se añade es que x continúa por todo el tiempo, entonces Spinoza no considera esto como un uso del concepto de *tempus*, o como determinando la duración de x. Esto es por lo que, en 1p21d, lo encontramos igualando "x tiene una existencia o una duración determinada" (66/1) con "x, en algún tiempo, no existió o no existirá" (66/4). Entonces, dos tipos de concepto temporal tienen la duración como ingrediente. Uno es el concepto de eternidad, el otro es la gran masa de material conceptual que cae bajo la etiqueta de *tempus*.

§ 48. ETERNIDAD

1. Spinoza distingue lo sempiterno, o la existencia en todo tiempo, de la "eternidad" que él define así:

Por eternidad entiendo la existencia misma, en la medida en que se la concibe que se sigue necesariamente tan sólo de la definición de la cosa eterna. *Explicación*: pues tal existencia como la esencia de la cosa, se concibe como una verdad eterna y, debido a eso, no puede explicarse mediante duración

o *tempus*, ni siquiera si la duración se concibe que carece de principio o de fin (1d8).

Esto nos dice que una cosa podría existir a lo largo de todo el tiempo —tener “duración sin principio o fin”— sin ser eterna, esto es, tener una naturaleza que, absolutamente, debe estar instanciada. Spinoza está ligando “eterno” a “existir por necesidad lógica”, lo que, posteriormente, piensa que es equivalente a “tener una definición (o esencia) que incluye la existencia”.

Algunos comentaristas le han atribuido a Spinoza la tesis de que las cosas eternas no son sempiternas, porque ningún concepto temporal se encaja en ellas. Pero esto sucede por no leer adecuadamente ciertos pasajes y despreciar otros. Lo que Spinoza dice en 1d8 es que la eternidad no puede explicarse mediante la duración, esto es, que no se puede definir la eternidad como duración ilimitada, ya que la eternidad comprende un ingrediente extra —a saber, la necesidad absoluta de la existencia. Spinoza lo vuelve a decir en 5p23s, donde considera que el que una cosa sea “eterna” implica que “la existencia que tiene no puede... explicarse por la duración”.

En la misma oración también dice que el que una cosa sea eterna implica que su existencia no puede limitarla o hacerla definida (*definiri*) el *tempus*. El significado es perfectamente claro: al enunciado de que *x* tiene duración, le podemos añadir “por sólo una hora” o “hasta hace muy poco”, “aún no pero pronto” o “casi pero no siempre”, etc., pero nada así puede añadirse al enunciado de que *x* es eterno. Como lo dice Spinoza en 1p33s2 en 75/12, “En la eternidad no hay ni *cuando* ni *antes* ni *después*”. Esto es, si algo sucede eternamente, entonces siempre sucede: la eternidad implica formalmente la *sempiternidad*.

La observación bipartita que he estado considerando es ésta: “Creemos que [*x*] es eterno y que esta existencia que tiene no puede estar limitada por *tempus* o explicada mediante la duración.” Esto es preciso y correcto. La eternidad es como la sempiternidad al resistir cualquier limitación mediante un corte temporal, y es distinta al no ser analizable en términos de duración.

2. En 5p23s Spinoza dice que la eternidad “no puede tener ninguna relación con *tempus*”. Conforme a mi versión de su posición, eso está equivocado. La eternidad es una especie de duración, señalada por la diferencia “necesaria” (o su equivalente “necesariamente sempiterna”) y *tempus* también es una especie de duración. Entre ellos, por tanto, se da una relación limpia y nítida, a saber: “...es una especie de un género del cual... también es una especie”. No me importa, sin embargo, puesto que ninguna interpretación podría ser que la observación entre comillas resultase verdadera; concebiblemente no podría haber dos *items* que no tuvieran *ninguna* relación entre sí. Presumiblemente, Spinoza estaba usando “tener cualquier relación” para referirse a algo más estrecho que a lo que nosotros nos referimos, pero él no explicó a qué. No hay ninguna evidencia de que si lo hubiese explicado, su observación hubiese resultado ser una con la cual entrase en conflicto mi versión de su posición.

3. Al considerar que la tesis de Spinoza es que la eternidad implica formalmente la sempiternidad, estoy adoptando un partido en una controversia, y estoy de acuerdo con Martha Kneale⁷ en contra de la mayoría de los comentadores de Spinoza a lo largo de los años. Gran parte del debate se ha centrado en la peculiar doctrina de Spinoza de que parte de la mente humana es eterna y su manejo de esto sugiere que él considera que la eternidad implica formalmente la sempiternidad. Ese embrollo será el triste tema del capítulo xv y, aquí, no me aventuraré a penetrar en él. Ni necesito hacerlo. Con frecuencia, Spinoza habla en términos temporales de asuntos eternos, en conformidad con su tesis de que la eternidad implica formalmente la sempiternidad y, así, la duración. Por ejemplo, él combina tiempos verbales con la eternidad cuando habla de lo que "ha sido real desde la eternidad y seguirá [así] hasta la eternidad" (1p17s en 62/19) y cuando dice que los modos infinito y eterno "han tenido que existir siempre" (1p21); y dice que "una cosa infinita debe siempre existir necesariamente" (2p11d). Y luego tenemos lo que dice al principio de la Carta 35 acerca de cómo debe ser un ser necesariamente existente: "Debe ser eterno; pues si se le atribuyese una duración determinada, entonces a ese ser se le concebiría como no existiendo o como que no comprendía una existencia necesaria, más allá de esa duración determinada. Esto es inconsistente con su definición." En este caso, el que una cosa sea eterna se opone a que tenga una duración determinada y limitada, lo que está acorde con el pensamiento de Spinoza de que ella tiene una duración limitada (aun cuando su eternidad no consiste en eso).

4. Si Spinoza sostuviese que la eternidad implica formalmente la sempiternidad, habría pensado que Dios es sempiterno y, así, que tiene duración. ¿Pensó de hecho en esto?

En los *Pensamientos metafísicos* él lo rechaza de manera explícita, ofreciendo dos malos argumentos. Uno es que lo que tiene duración tiene partes temporales, en tanto que Dios no puede tener partes de ningún tipo (I/250/31). Esto está expuesto a la réplica de si la extensión espacial no hace a Dios divisible de tal manera que es incongruente con su ser substancial, entonces esto mismo debería valer para la extensión temporal. La propuesta acerca del espacio es que sus regiones dependen conceptualmente de sus entornos; la noción de una región de espacio comprende el concepto de una región más amplia en la cual aquella está encajada, de tal manera que las regiones no se relacionan con el espacio a la manera como los hombres lo hacen con un ejército. Parece igualmente admisible decir que la noción de un periodo de tiempo comprende, de manera esencial, el concepto de un periodo más largo que contiene al primero. (Yo no digo que alguna de estas líneas de pensamiento sea ciertamente correcta; sólo señalo que una es tan buena como la otra.) Hallett ha negado esto, arguyendo que la duración es más peligrosamente divisible que la extensión; pero su argumento apoya la indivisibilidad del espacio en el hecho de que las divisiones en él son arbitrarias, en tanto que en cualquier

⁷ También es pertinente el artículo de Martha Kneale, "Eternity and Sempiternity". De Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality", es también pertinente.

momento hay una muy elevada división arbitraria de tiempo.* Tal como lo señalé en § 21.2, la propuesta de "arbitrariedad" no es la razón central que Spinoza puede dar para decir que el mundo extenso no tiene partes que lo priven de su substantialidad.

El otro mal argumento (I/250/29) depende de dos tesis. *i)* Cualquier cosa que tenga duración ha durado, hasta ahora, más que lo que había durado ayer con respecto a este tiempo, y *ii)* es absurdo decir una cosa así acerca de Dios. Martha Kneale niega correctamente que sea obviamente absurdo acreditarle a Dios el que tenga una historia más larga hasta hoy que la que tenía hasta ayer. Pero *i)* también está equivocado por razones dentro de la matemática del infinito que Spinoza no podía conocer. Para explicárselas tendríamos que usar el concepto de un tiempo pasado infinito y temo que él también rechazaría esto debido a un par de malos argumentos (I/270/26).

5. Todo eso se relaciona con los *Pensamientos metafísicos*. Aun cuando en los años siguientes Spinoza no aclaró sus problemas acerca de la infinitud, parece que abandonó la tesis de que Dios no puede tener duración. Mi posición general que de manera verosímil le he atribuido, implica que Dios puede tener duración y no puedo encontrar evidencia en la *Ética* de que rechace esa implicación. En todo este asunto, su actuación es más consistente y controlada que lo que podrían hacer creer las obras secundarias.

Si se encuentra alguna negación aislada de la duración referida a Dios, eso será porque, momentáneamente, Spinoza ha resbalado, pasando de *a)* su definición oficial de "duración" en términos que meramente dejan fuera la necesidad, a *b)* una definición de la misma que incluye la contingencia. Pero *b)* no es su posición aceptada. E incluso si lo fuera, podríamos acuñar el término "duración*" con un significado derivado del de "duración" quitándole la cáscara de la contingencia. La "duración*" aún sería un concepto totalmente temporal; la pregunta interesante sería si Dios tiene duración* y la respuesta sería Sí. Pero no necesitamos "duración*", puesto que el trabajo que éste haría lo hace, de hecho para Spinoza, "duración".

§ 49. LA REALIDAD DEL CAMBIO

1. Dado que Spinoza le atribuye duración a Dios o a la Naturaleza —una propuesta que nunca debería ser controvertida— hay un problema real acerca de cómo piensa él que el concepto de *tempus* se relaciona con la Naturaleza como una totalidad.

Yo he tratado el aspecto métrico en § 46. Spinoza parece pensar que los hechos que comprenden cantidades de tiempo no son plenamente objetivos, sea porque yacen en el dominio de la "imaginación", esto es, del hecho empírico, sea porque su base es convencional. No estoy de acuerdo con esto, pero no considero que su error sea total. Yo acostumbraba pensar que cualquier concepto viable de tiempo debería incluir una mé-

* Halett, *Aeternitas*, p. 9.

trica temporal,⁹ pero ahora estoy menos seguro acerca de eso. Considérese un mundo posible *M* que contenga sucesos y procesos en relaciones temporales definidas unas con respecto a otras, pero que no obedezca nuestra física. No puede haber base alguna en *M* para que le apliquemos cualquiera de nuestras medidas de tiempo; el problema de los cuatro colores se formula en *M* y luego se soluciona, pero no podemos tener ninguna base para decir que entre la formulación y la solución pasaron menos de un billón de nuestros años o más de uno de nuestros microsegundos. *M* podría tener su propia métrica interna, de tal manera que entre la formulación y la solución del problema de los cuatro colores en *M*, pasaron treinta y siete zeones, donde "zeón" se define en términos de ciertos tipos de procesos en *M*. Pero, ¿debe ser eso posible? ¿Debe, todo mundo posible que sea genuinamente temporal, tener una base para algún tipo de métrica temporal? Yo no veo por qué.

Sin embargo, esto no significa apoyar la actitud de rechazo, por parte de Spinoza, del tiempo medido. Y ésta no es una actitud que él se pueda permitir tomar, puesto que lo compromete a describir como superficiales e imaginativas sus propias física y biología. Estas se encuentran en un nivel arriba de su metafísica básica, pero se supone que se encuentran a gran profundidad y ellas usan "movimiento y reposo" de manera que, con seguridad, comprenden una métrica temporal.

2. Claro está que Spinoza no cree que su metafísica básica —su versión de Dios— tenga algún lugar para tiempos verbales o para pasado-presente-futuro. Él parece haber visto cómo éstos se encuentran ligados al punto de vista del habitante individual del universo y eso sólo, a sus ojos, los descalificaría para propósitos teóricos profundos. Eso no significa que él no haya de usarlos en absoluto y yo he señalado que él hace algún uso del concepto del presente. Pero sólo de una manera segura, todo lo que él dice podría expresarse en términos de topología y datos, él no considera —y presumiblemente no estaba consciente de esto— el rasgo especial del concepto del presente, a saber, el que es capaz de sobrevivir la eliminación de todo el contenido empírico a él asociado (véase § 45.2).

Hay tan sólo dos usos centrales del concepto del presente. Uno es en la doctrina de Spinoza según la cual si imagino a Pablo lo imaginaré como (espacio-temporalmente) presente ante mí y también imaginaré alguna otra cosa que excluye eso. Esto, perfectamente, podría expresarse en el lenguaje de topología temporal: si en un momento dado alguien imagina algo, él lo imagina como existiendo en su vecindad en ese momento, a menos que... etcétera.

Observaciones similares se aplican al uso que hace Spinoza de "presente" en su doctrina de que en nuestras deliberaciones prácticas un estado de cosas tiene para nosotros un peso mayor o menor dependiendo de cuán alejado se encuentra del presente (4p62s). Esto podría formularse en un lenguaje de topología y fechas: en cualquier momento *T* una persona le da mayor peso a bienes y males posibles que estén temporalmente cercanos a *T* que a otros más remotos.

⁹ J. Bennett, *Kant's Analytic* (Cambridge, 1966), p. 175.

3. Esto nos trae a la gran pregunta: ¿Cómo se encajan, en la metafísica básica de Spinoza, los conceptos de topología temporal y de fechas? Cuando él dice que *tempus* es un mero "modo de la imaginación", ¿está desterrando de su esquema metafísico no sólo el tiempo medido y los tiempos verbales, sino cualquier tipo de corte en el flujo duracional continuo? Si es así, entonces, presumiblemente, está negando la realidad del cambio.

Algunas cosas en sus obras propenden a ese camino, especialmente la tendencia a considerar a Dios como un sujeto sólo de verdades necesarias y nunca de contingentes, esto es, a identificar a Dios con lo que yo llamo "Dios visto desde arriba". Creo que eso explica el enunciado de que "Dios, o todos los atributos de Dios, son inmutables" (1p20c2), y la implicación de que Dios es "inmutable y eterno" en 5p20s en 294/12.

Si no hubiese verdades acerca de Dios, sino sólo las verdades eternas, entonces ciertamente se seguiría que ningún predicado de la forma "...es F en T₁ y no es F en T₂" es verdadero de Dios. Pero aun cuando Spinoza pudo haber sido llevado por ese camino, él no lo recorrió entero. Tenemos las dos observaciones citadas sobre la inmutabilidad, pero él no teje en la tela de su obra la tesis de que la única substancia no cambia. Un poco antes 2p14, en 102/13, habla de la Naturaleza como un "individuo" (orgánico) que no sufre ningún "cambio" aun cuando "varían" los cuerpos en ella. Pero este tema ha sido el camino en que un individuo puede alterarse sin sufrir un cambio de "forma", al ser éste un cambio radical —una especie de muerte o salida de la existencia. No hay necesidad de leer este pasaje como implicando la total inmutabilidad de Dios. Lo mismo es verdad de los usos de "cambio" en 4p20s a 224/32 y 4p39s a 240/21,23.

4. Empero, si Spinoza no niega explícitamente que hay cambio en el nivel metafísico más profundo, tampoco lo admite claramente en ese nivel. Ciertamente, él guarda un extraño silencio acerca del tiempo en las etapas iniciales de su metafísica; mientras a grandes voces se anuncia la espacialidad como un atributo, la temporalidad no se anuncia y se la presenta como un aspecto transatributivo de la Naturaleza. Pero, si para nada se le encuentra ahí, ¿qué puede decir Spinoza de hechos como que el relámpago precede al trueno? De esto, *prima facie*, hay dos posibilidades.

Una es negar que haya hechos así, sosteniendo que cualquier variedad diacrónica en el universo es "ficticia e ilusoria".¹⁰ Esto me da la impresión de que es profundamente no spinocista, a la par de ser no atractivo filosóficamente. No deberíamos tomarlo seriamente a menos que se nos diera alguna versión de cómo surge la ilusión de la temporalidad y parece imposible que esto pueda hacerse. Cualquier intento por hacerlo, debe evitar el decir que aun cuando nada de la forma

i) En T₁ el universo es F, y en T₂ no es F

¹⁰ Caird, *Spinoza*, p. 21. Él dice lo mismo acerca de la variedad sincrónica.

es verdadero, tenemos la ilusión de que algunas proposiciones así son verdaderas porque son verdaderas algunas proposiciones de la forma

ii) En T_1 el universo parece ser F y en T_2 no parece ser F

El problema con esto es que la misma proposición ii) es de la forma i). Pero, entonces, ¿cómo es posible que uno explique una ilusión de temporalidad *sin* decir algo como ii)?

La alternativa es introducir la temporalidad, mediante una construcción conceptual, en algún nivel no básico de la metafísica. Aquí presento un esbozo de cómo Spinoza podía intentar hacer esto; él mismo sigue su práctica acostumbrada de prestar atención a la extensión y dejar que el pensamiento la siga. Específicamente, la atención se centra en "movimiento y reposo". Dije en § 26.1 que debemos interpretar esta frase, en sus figuraciones de nivel bajo, como refiriéndose no al movimiento ordinario sino a modelos de *cambio* cualitativo en el espacio que pueden conceptualizarse, un nivel más arriba, como movimientos de las cosas en el espacio. Pero eso admite el *tiempo* en el nivel bajo. Si éste ha de ser también una construcción, Spinoza deberá ir más a fondo, considerando que el movimiento y el reposo son algo que no comprende básicamente el cambio, sino que sólo son modelos atemporales de dependencia causal que, un nivel más arriba, pueden conceptualizarse como cambios.¹¹

Esta, seguramente, es su mejor propuesta si quiere que los conceptos temporales sean no básicos. Sin embargo, aquí es por lo que yo creo que no podría funcionar. El hecho fundamental acerca del tiempo es que transmuta las contradicciones en cambios, *v. gr.*, convierte el imposible "Fa y no Fa" en el suceso posible "Fa en T_1 y no Fa en T_2 ". Así que cualquier base para nuestra versión temporal del mundo debe contener adverbios que impidan la contradicción, diciendo cosas de la forma "*a* es *F* así" y "*a* es no *F* así", donde "así" y "asá" representan adverbios que tienen la misma lógica que "aquí" y "en otra parte" con "en un momento" y "en otro momento". Pero, entonces, ¿qué impide que esos adverbios se consideren como temporales? En lugar de decir que la expresión temporal "Fa en T_1 y no Fa en T_2 " se basa en una expresión atemporal "*a* es *F* así y *a* no es *F* así", ¿por qué no podemos decir que "así" significa "en T_1 " y "asá" significa "en T_2 "?

¿De hecho consideró Spinoza una construcción así de los conceptos temporales a partir de materiales metafísicamente más profundos? Sí o No —ustedes elijan. No hay evidencia directa de que lo hiciese; pero la evidencia indirecta la proporciona el que no se haya preocupado de la temporalidad en el nivel más bajo y sin embargo diese una versión del mundo que, de tantas maneras, requiere la realidad del tiempo y del cambio en algún nivel.

5. Se podría esperar recibir ayuda del tratamiento que da de nuestro conocimiento y experiencia del tiempo, pero la esperanza no se cumple.

¹¹ Esta línea de pensamiento me la sugirió en conversación C. L. Hardin; estoy en deuda con su artículo "Spinoza on Immortality and Time" por hacerme consciente del problema.

No necesito reconsiderar su manejo de nuestra experiencia de cantidades de tiempo (véase § 46.5-7); eso confirma el que hizo que el tiempo medido fuese no básico, pero no nos ayuda con nuestra pregunta actual acerca del lugar, en su esquema metafísico, de la temporalidad como tal, con o sin una métrica. Necesitamos una propuesta por parte de Spinoza de lo que en nuestra experiencia nos lleva a decir que un suceso acontece (atemporal) antes de otro o que cierto suceso es pasado o es futuro.

Bueno, él nada dice acerca del antes-después como tal; y no son útiles sus observaciones acerca de pasado-presente-futuro. Al comienzo de p18s1 y en 4d6, él liga "pasado" y "futuro" a tiempos verbales; pero eso es trivial. Por lo demás, sólo tenemos 4p9,10,13, acerca de hechos tales como el que una víbora de cascabel presente produce más temor que una pasada o una futura. Aquí, la noción de lo que es *presente* se toma como básica, y el concepto de lo *no presente* se introduce por la presencia de algo que "excluye la presencia" de alguna otra cosa. Hasta aquí todo va bien, quizás; pero esto no puede generar una teoría de la temporalidad como tal, a menos que muestre cómo partir lo no presente en pasado y en futuro, y cómo determinar cuál es cuál. Sin embargo, esa distinción se expresa aquí sólo mediante usos no explicados de los tiempos verbales y mediante el término "memoria"; y si retrocedemos a 2p18,s para ver la versión de Spinoza de lo que es la memoria, encontramos que la dirección temporal de la memoria se fija mediante tiempos verbales y la palabra "subsecuentemente", esto es, de una manera que presupone que ya tenemos, en nuestras manos, una gama completa de conceptos temporales.

El podría intentar obtener un concepto de dirección temporal a partir de la noción de dirección causal, de la siguiente manera. Desarrollando la línea de pensamiento que tentativamente le dio Spinoza en § 46.6, consideremos que el juicio

El mundo es (atemporal) F en algún momento, pero no ahora, debe basarse en tres juicios:

El mundo es ahora G;

Ningún mundo puede ser F y G a la vez;

Ningún mundo puede ser G sin ser F en algún momento.

Ahora bien, puede haber dos bases diferentes para este último juicio. Podría haber una distinción entre "El que un mundo sea F es necesario como un medio para que sea G" y "El que un mundo sea G es suficiente para que sea F", estando la diferencia en la dirección causal. Equipados con esta distinción, podríamos luego construir la dirección temporal con base en ella, partiendo, de esta manera, el no presente en el pasado y en el futuro.

No soy muy optimista acerca de la posibilidad que tenga esta versión de los juicios acerca de la dirección temporal. Por una parte, necesita un concepto robusto de dirección causal que nada le deba a la flecha del tiempo, y eso parece imposible. También, la versión supone que todos nuestros juicios acerca de los tiempos no presentes descansan en inferen-

cias que van del presente a otros tiempos y eso está equivocado, porque la memoria proporciona una base diferente para algunos de ellos.

De cualquier manera, no tengo ninguna razón para pensar que algo similar a la versión propuesta se le ocurriese alguna vez a Spinoza. Ni he intentado dar a entender que en cualquiera de los pasajes estudiados en esta subsección Spinoza está intentando dar definiciones o análisis de conceptos temporales y encajarlos, de esa manera, dentro de la narración epistémica; mi propuesta es, tan sólo, que si eso es lo que está intentando hacer fracasa. Yo, más bien, lo vería como que no está intentando hacerlo. Sospecho que en algún nivel de su mente pensó que estaba construyendo, explicando o introduciendo, porque en parte era consciente de que estaba usando conceptos temporales sin haberles dado algún lugar en los fundamentos de su sistema.

IX. METAS

Es un hecho muy conocido que Spinoza rechazó "las causas finales", las explicaciones teleológicas, cualquier cosa que tuviese la naturaleza de un jalón más bien que de un empujón. En este capítulo explicaré, en términos literales, cuál es su posición acerca de esto, en qué atisbo filosófico se funda y por qué pienso que está equivocada.

§ 50. LA NEGACIÓN DEL PROPÓSITO DIVINO

1. La mayor parte de lo que Spinoza dice en contra de "las causas finales" se dirige en contra de la creencia en metas cósmicas o propósitos divinos —"La lluvia cayó para que pudiese crecer la cosecha". Algunos comentaristas se han visto llevados a pasar por alto el ataque más poderoso sobre el concepto de propósito como tal —"El levantó la mano a fin de cubrirse los ojos". Incluso Schopenhauer, casi siempre un lector sagaz, se equivoca aquí. Él incluye a Spinoza entre los "tres grandes hombres" que han "rechazado completamente la teleología" y dice que "en el caso de los tres... la fuente de esta versión [es] que consideraba la teleología como inseparable de la teología especulativa".¹ Eso no es verdad, aun cuando es un error comprensible, dada la brevedad del ataque de Spinoza contra la teleología en general, en tanto que diferente de la teleología cósmica en particular. Esta última no es, en manera alguna, tan importante e instructiva como la primera; es por sí misma o en relación con otras partes del texto. Empero, el asalto en contra del propósito divino merece una sección.

El material se encuentra, casi todo, en el Apéndice 1. Al hacer la presentación, reordenaré un poco el mismo.

2. Spinoza ofrece dos explicaciones sin fundamento de por qué la gente atribuye propósitos a Dios o a los dioses. Una es que si explicamos las cosas tan sólo mediante sus causas eficientes, la respuesta a toda pregunta de por qué, arroja un nuevo por qué, en tanto que estas fastidiosas series pueden, sin problema, detenerse mediante una seudorespuesta en términos de causas finales. Como Spinoza, de manera notable dice:

...Ellas seguirán acumulándose, pues no hay fin para las preguntas que pueden formularse; pero, ¿por qué estaba el mar revuelto? ¿Por qué se invitó a esa persona en ese momento? Y así, ellas no dejarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que te refugies en la voluntad de Dios, esto es, en el santuario de la ignorancia (§1/8).

¹ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (El mundo como voluntad y como representación), traducido por E. F. J. Payne (Nueva York, 1969), volumen 2, p. 337.

A primera vista, esto no es aceptable. ¿Por qué se siente alguien avergonzado por tener que decir, a una breve distancia a lo largo de la cadena explicativa retrospectiva, que no sabe cuáles son los eslabones anteriores de la cadena?

Quizás Spinoza estaba confundiendo esa explicación con esta otra que es más admisible. A la gente la desconcierta el pensamiento de que no se pueda explicar un *item* particular sin decir algo que, a su vez, pida una explicación; así se ve llevada a suponer que algo concluye el regreso explicativo y considera que este *item* terminal es una acción propositiva, no causada, por parte de Dios. Puesto que esto nada tiene que ver con un "santuario de la ignorancia", no puedo ofrecerlo como una interpretación del pasaje citado, pero, a pesar de todo, creo que está asomándose en el Apéndice 1.

¿Por qué debe ser un acto propositivo no causado? Bueno, si es causado, entonces no termina el regreso explicativo, pues la pregunta acerca de por qué *él* sucedió invocará su causa, acerca de la cual surgirá una nueva pregunta y nos veremos, una vez más, recorriendo el mismo trayecto. Por otra parte, estamos tratando con gente que, como Spinoza, piensa que toda pregunta por qué tiene alguna respuesta y, así, no quedará satisfecha con un acto divino puramente arbitrario, para el cual no hay ninguna respuesta a la pregunta "¿por qué Él lo hizo?" Así que tienen que suponer que el acto en cuestión fue propositivo, esto es, que hay una explicación de por qué Dios lo realizó, a saber, una explicación de la forma "Él lo realizó de tal manera que sucediera que P". Dicho en terminología técnica que Spinoza usa en ocasiones, un acto que termine el regreso no puede tener una causa eficiente, pero debe haber una explicación de su acaecer y, así, debe tener una causa final. (Todo esto es una repetición de § 28.2.)

3. Spinoza parece pensar que la creencia en un propósito divino alimenta también la observación de que muchas cosas son ventajosas para nosotros, lo cual lleva a la gente a suponer que "había alguien más que había preparado esos medios para ser usados" (78/37). Después de un tratamiento hábil y divertido de la ruta que sigue la gente para alcanzar sus conclusiones acerca de "el temperamento de estos regidores [divinos]", Spinoza lo modifica y lo hace un ataque positivo contra la creencia en un propósito divino benévolo. Aun si suponemos que Dios es personal y los propósitos están bien, la tesis carecerá de benevolencia, dice Spinoza, es absurda. (Esta es su técnica usual para atacar la tradición.) Él presenta el problema del mal; ¿por qué una deidad benévola había de permitir tantas cosas que son contrarias a nuestros intereses? Los creyentes intentan explicar esto, dice Spinoza, atribuyéndole malas cosas al enojo de los dioses por el mal comportamiento humano; pero la distribución de la desgracia entre los humanos está muy desalineada con cualquier evaluación sana de los merecimientos morales y, así, "En tanto que ellos intentaban mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, nada que no sea útil para los hombres), parece que han mostrado sólo que la Naturaleza y los dioses están tan locos como los hombres" (79/15). El bello tratamiento que le da Spinoza al problema del mal tal

como se presenta a sí mismo para su propia "teología" se ofrece en la última página del Apéndice.

Anteriormente ha dado un argumento diferente en contra de la tesis de que Dios actúa de tal manera que se den los mejores resultados posibles, si esto quiere decir que hay patrones independientes de bien y que Dios actúa a la luz de ellos. Es un argumento hábil, pero no necesito ampliar el informe que de él di en § 28.3. Menos bueno es el argumento en el Apéndice 1 de que es impío atribuirle propósitos a Dios, porque "Si Dios actúa en vistas a un fin, debe querer algo de lo que carece" (80/22). Eso refleja el supuesto extendido de que la actividad propositiva es inteligible a menos que se dirija a un futuro que se prefiere al presente; en efecto, como Locke lo dijo, "¿por qué he de actuar yo a menos que esté descontento con el *statu quo*?" Hay muchas respuestas para eso. El punto esencial es el siguiente: si alguien actúa, él prefiere cierto futuro posible —no con respecto al presente sino con respecto a otros futuros posibles.²

§ 51. LA NEGACIÓN DE TODO PROPÓSITO

1. Mezclados con el ataque en contra del propósito divino hay dos argumentos que, si en algo valen, van en contra de cualquier tipo de teleología —en contra de "El levantó su mano para cubrir sus ojos", así como en contra de "Los codos están formados de esa manera para que los hombres puedan levantar sus manos". Este ataque más drástico es fácil de pasar por alto en el Apéndice 1, porque está muy escondido dentro de una discusión de los propósitos de Dios y, también, porque Spinoza ahí parece que, en ocasiones, concede que los hombres tienen propósitos que le explican su conducta. Veremos en § 52 que él ofrece un rescate parcial de ese tipo de expresiones; su concepto de "apetito" que está libre de los elementos supuestamente nocivos en los conceptos teleológicos, podría haberle parecido que apuntalaba observaciones tales como "Los hombres siempre actúan teniendo en cuenta un fin, a saber, teniendo en cuenta su ventaja, que ellos desean" (Apéndice 1, en 78/21). O, quizá, las aparentes concesiones a la teleología humana en el Apéndice 1 pueden deberse a que Spinoza había escrito la mayor parte de su polémica en contra de la teleología divina, de que se le ocurriese su propuesta en contra de toda teleología, y pasó por alto el revisar el texto cuando, finalmente, hizo ese descubrimiento.

De cualquier forma, el ataque radical contra la teleología debe tomarse en serio. Por una parte, lo necesita el ataque contra la teleología divina; si a los seres humanos se les permitiese actuar propositivamente, Spinoza tendría tanta razón para decir que Dios tiene propósitos, como la tiene para decir que Dios piensa. Además, por breve que *ahí* sea el ataque radical en contra de la teleología, así como muchos aspectos de la Parte 3, no podrían entenderse a menos que uno capte que Spinoza está intentando desarrollar una teoría no teleológica de la motivación humana. Si pa-

² Para otras propuestas acerca de esto véase J. Bennett, "Leibniz's *New Essays*", *Philosophic Exchange*, vol. 3 (1982), pp. 25-38.

sas eso por alto, pasas por alto la mayor parte de lo que es interesante en la Parte 3.

2. Spinoza arguye que nada tiene una causa final, porque todo tiene una causa eficiente:

La Naturaleza no tiene ningún fin impuesto ante ella misma, y todas las causas finales no son sino ficciones humanas. Yo creo haber establecido suficientemente esto..., de 1p16,32c, y de todos esos [argumentos] mediante los que he mostrado que todas las cosas proceden por cierta necesidad eterna de la Naturaleza (80/3).

La frase acerca de "cierta necesidad eterna de la Naturaleza" es una referencia al determinismo de causa eficiente de Spinoza. Él está dando a entender que algo que es causado de manera mecánica, esto es, mediante un "empujón" por detrás, no puede, también, explicarse con propiedad en términos de metas, propósitos o deseos, esto es, en términos de un "jalón" hacia un estado de cosas resultante.

Si las causas finales son rivales de las causas eficientes, entonces la teleología comprende una libertad radical, esto es, la falsedad del determinismo (de causa eficiente). Spinoza liga estas dos cosas en alguno de sus estudios sobre las creencias comunes, sosteniendo en el Apéndice 1 que la creencia en el propósito divino está relacionada de alguna manera con la creencia por parte de los hombres en su propia libertad (78/18); yo no entiendo cabalmente ese pasaje y sospecho que es un embrollo. Las cosas son más claras en la famosa burla de la Carta 58 de Spinoza, acerca de que si una piedra en vuelo pudiese pensar, "se creería totalmente libre y pensaría que continuaba moviéndose tan sólo debido a su propio deseo" (IV/266/16), la que nítidamente le da una cláusula a la libertad y una a la teleología, considerando que ambas están juntas.

Esta unión entre la teleología y la libertad radical es un error; no hay ninguna razón por la que algo que se hace con un propósito o una finalidad a la vista no haya de tener plenamente una causa eficiente. Puede ser más fácil ver esto ahora que hemos dejado de usar la frase "causa final" al hablar de teleología. Eso no quiere decir que hayamos abandonado el contenido real de la palabra "causa" en esa frase, a saber, la implicación de que el papel de los conceptos de propósito, meta, deseo, etc., ha de ayudar a *explicar* la conducta. En breve tiempo volveré sobre esto.

3. Spinoza objeta también en contra de las explicaciones teleológicas señalando que pretende explicar los sucesos por referencia a sus efectos. Me lanzan una piedra y yo levanto mi mano a tiempo para cambiar su camino; el suceso Levantar causa el suceso Cambiar. Pero si pretendemos explicar Levantar diciendo que se realizó "para cambiar el camino de la piedra", estamos usando Cambiar para explicar Levantar. Spinoza protesta: "Esta doctrina acerca del fin pone completamente de cabeza a la Naturaleza. Pues, lo que es realmente una causa ella la considera como un efecto y a la inversa. Lo que por naturaleza viene antes, ella lo pone después" (Apéndice 1 en 80/10). Él piensa que no se puede explicar un su-

ceso por referencia a un suceso posterior, porque no se puede explicar un *item* por referencia a algo que éste causa.³

Supongamos que Levantar lo causó un suceso anterior, Cerebro. Entonces las dos objeciones de Spinoza, una al lado de la otra, son como sigue. Es erróneo explicar Levantar por referencia a Cambiar porque i) Cerebro causó Levantar y ii) Levantar causó Cambiar. Debido a i), el papel del "suceso explicativo de Levantar" ya se ha satisfecho y, debido a ii) de cualquier manera no lo puede satisfacer Cambiar, porque entre éste y Levantar, el flujo causal lleva el sentido inverso.

Conjuntamente, estas objeciones son tanto como un desafío para mostrar cómo puede explicarse, legítimamente, un suceso por referencia a algo que es temporalmente posterior o que, causalmente, le es subsecuente. Éste es el desafío que yo ofrezco responder en § 53.

4. La propuesta acerca de "poner de cabeza a la Naturaleza" contiene una trampa. Ésta se centra en los casos en los que hay dos sucesos, tales como Levantar y Cambiar, y dice que una explicación teleológica los pone erróneamente en el sentido inverso. Pero, con frecuencia, hay un solo suceso: "Él levantó su mano para cambiar la dirección de la piedra, pero fue muy lento y la piedra siguió su camino." Más aún, como estos casos nos lo recuerdan, en una explicación teleológica el suceso se explica, habitualmente, en relación no directamente con un efecto de éste, sino más bien, con un pensamiento antecedente acerca de un efecto del mismo. Al decir "Él levantó su mano para cambiar la dirección de la piedra" estamos diciendo que el Levantar sucedió porque él pensó que causaría que la piedra cambiase su dirección. ¿Qué queda en esto para que lo objete Spinoza? ¿Por qué no puede él, tan sólo, aceptarlo, diciendo que el acontecimiento subsecuente penetra en la narración sólo como algo representado en un pensamiento antecedente, de tal manera que "el [pensamiento] de la 'causa final', funciona como 'causa eficiente'"?⁴

Spinoza mismo explica las acciones por referencia al pensamiento de la gente acerca del futuro, como lo veremos, lo que sugiere que él no tiene ningún alegato en contra de tales explicaciones. Por el contrario, yo mantendré que él las objeta de manera muy vigorosa y que cae en una inconsistencia —explicando las acciones de una manera que él debería condenar. Si su ataque en contra de la teleología pretendiese sólo condenar el explicar el Levantar con la ayuda del Cambiar, y concediese la explicación de Levantar en términos de un pensamiento acerca de un cambio, entonces es un asalto ruidoso en contra de un blanco minúsculo. Spinoza está cazando presas mayores que ésa. Una gran porción de la Parte 3 y, especialmente su concepto de "apetito" es explicable sólo si él está intentando evitar que incluso el concepto de —o una representación de— algo subsecuente a x, ayude a explicar x.

³ En un escrito anterior sobre este tema, yo puse el orden temporal como lo único que importaba, más bien que sólo como un caso especial importante. Para una corrección de esto y otras buenas cosas, véase el artículo de Parkinson, "Spinoza's Conception of the Rational Act".

⁴ R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation* (Cambridge, 1953), p. 325.

5. Claro está que el dualismo de Spinoza impide que cualquier pensamiento cause una acción física. Y él usa su dualismo de esa manera, infiriendo de él que cómo sean las cosas físicas "no se sigue de la Naturaleza divina, porque [Dios] ha conocido primero las cosas" (2p6c). Pero ése no es mi único señalamiento ahora. Aun cuando el dualismo de Spinoza excluye la cadena causal

Pensamiento de cambio → Levantar

el mismo no excluye la cadena

(1) O (Pensamiento de cambio) → Levantar,

donde O (Pensamiento de cambio) es la contraparte física, bajo el paralelismo, de un pensamiento acerca de un cambio de dirección de la piedra —que consiste, presumiblemente, en su mayor parte de un suceso en el cerebro. Ni tampoco excluye la cadena

(2) Pensamiento de cambio → I (Levantar),

donde I (Levantar) es la contraparte mental, cualquiera que pueda ser, del levantamiento de la mano. Si estuviesen bien (1) y (2), el suceso sería explicable por referencia a algo que conceptualmente comprende alguna cosa que le es subsecuente,⁶ y eso sería inaceptable para Spinoza. El ahora no puede apelar a la prohibición del flujo causal entre los atributos, puesto que ni (1) ni (2) pecan en contra de eso. Entonces ¿qué objeción puedo presentar?

La respuesta podría ser: "Ninguna —él simplemente no llegó a notar que no tenía ningún alegato decente en contra de este tipo de explicación teleológica." Si yo tuviese que dar esa respuesta, ella no modificaría mi confianza de que Spinoza estuvo en contra de explicaciones teleológicas tales como las que podrían generar (1) y (2). Empero, podemos hacer algo más, encontrando una sólida objeción spinocista en contra del uso de (1) para explicar Levantar o de (2) para explicar I (Levantar).

La misma gira en torno al hecho de que una causa de *x* tiene rasgos que no contribuyen a que cause *x*, incluyendo algunos que no contribuyen a que cause nada. La caída de un florero la puede causar un empujón que se da en mitad de la mesa apuntando hacia el norte, está acompañada por un tronido de dedos y es exactamente similar a cierto movimiento que Olivier hace en su versión cinematográfica de *Hamlet*. El primero de estos rasgos es pertinente para que el empujón cause la caída, el segundo es pertinente para parte de sus poderes causales, aun cuando no ése y el tercero, probablemente, es del todo no pertinente para cualquiera de sus poderes causales.

Al hacer la propuesta anterior, implícitamente distinguí sucesos de hechos, esto es, supuse que un único suceso *concreto* *x* que fue causa

⁶ Yo diría "que representa algo subsecuente", pero aparentemente eso estaría errado para la cadena (1), ya que Spinoza no concede que los *items* físicos representen nada. Véase al final de § 37.2.

de que cayera el florero, es el sujeto de una multitud de hechos distintos, objetos *abstractos* —que x fue un movimiento, que fue un movimiento rápido, que fue un movimiento hacia el norte, que se pareció a un movimiento de Olivier y así sucesivamente. Spinoza casi nunca considera esa distinción, probablemente por dos razones: toda su estructura mental lo hace falto de sensibilidad a la diferencia entre objetos concretos y objetos abstractos, y su racionalismo causal es especialmente hostil a los sucesos y amistoso hacia los hechos. Explicaré esta última propuesta. El racionalismo causal es difícil de hacerse admisible cuando se aplica a enunciados de la forma “ x causó y ”, donde x , y son sucesos particulares concretos, pero es más admisible cuando se aplica a enunciados de la forma “El hecho de que aconteció un suceso F explica el hecho de que aconteciese un suceso G ”, donde F y G son tipos de sucesos. En el último tipo de enunciado, los términos relacionados son abstractos, hechos, sin propiedad oculta o no enunciada, y en la medida en que el pensamiento causal de Spinoza es llevado, en estos términos, hasta allí, será poco probable que tenga pensamientos como los míos acerca del suceso que causó la caída del florero. Pero ésta es una tendencia, no una doctrina, Spinoza ni siquiera favorece explícitamente las relaciones explicativas entre hechos sobre las relaciones causales entre sucesos, o los *items* abstractos sobre los *items* concretos; y ni siquiera dice de manera directa que el mundo es todo lo que sucede, o nada parecido a eso. Así pues, aun cuando su pensamiento tendió en esa dirección, también pudo, en ocasiones, haber dejado espacio para ideas que iban en el otro sentido y, mi conjetura es que lo hizo, pienso que en algún nivel de su mente, Spinoza fue incluido por fuertes tesis que implican que una causa puede tener rasgos causalmente no pertinentes, tales como el rasgo “semejante a la acción de Olivier” del suceso que causó que cayese el florero. Me explico.

Considérese la cadena causal (1), que va de O (Pensamiento de cambio) a Levantar. De manera conjetural, le atribuyo a Spinoza la siguiente tesis: a Levantar lo causa cierto físico x y x es, en efecto, O (Pensamiento de cambio), pero ese hecho acerca del mismo no tiene potencia causal —ninguno de los poderes causales de x dependen de que sean la contraparte de un pensamiento con tal y cual contenido, esto es, la contraparte de algo que es, indirectamente, una idea de un tal y cual. La teoría física que se inserta entre 2p13 y 14, supone firmemente que los sucesos han de explicarse tan sólo en términos de las figuras, tamaños, posiciones, velocidades, etc., de las partículas de materia. No hay ningún trabajo que realicen rasgos representativos. (Excepto, de manera trivial, para el rasgo de $I(x)$ de ser una supuesta representación de x . Esto no es pertinente para nuestro tema actual, que se refiere a pensamientos de posibles estados de cosas futuros, no a sucesos cerebrales; representaciones indirectas de cosas, no directamente de nuestros propios cuerpos.) La propuesta no es, tan sólo, que al describir x como “ O (Pensamiento de cambio)” estamos introduciendo el atributo de pensamiento que está causalmente aislado del de extensión. Incluso si tuviésemos una manera spinocista de hacer que x representase el cambio de dirección de la piedra, de una manera distinta por corresponder con una idea que lo representa, ese rasgo representativo de x aún no tendría parte alguna

en la teoría causal física. Conjeturo que esto diría Spinoza y tendría razón. De manera análoga, los poderes causales de una página con marcas de tinta sobre ella, pueden depender del tamaño, figura, composición química, etc., pero nunca dependerán de si es o no un mapa de Sussex. Aun si consideramos que los poderes del mapa incluyen no sólo sus efectos, sino también sus correlatos mentales, dándole así un poder para alterar creencias, empero sus poderes no dependen de sus rasgos representativos. Su poder de poner en tu cabeza el pensamiento "éste es un mapa de Sussex" depende de cómo son intrínsecamente el mapa y tú en ese momento; y mientras esos rasgos intrínsecos fuesen los mismos, las transacciones entre el mapa y tú habrían sido las mismas, incluso si Sussex nunca hubiese existido.

Si ésa es la línea de pensamiento de Spinoza sobre la cadena física (1) de O (Pensamiento de cambio) a Levantar, entonces él debería también aplicarla a la cadena mental (2) de Pensamiento de cambio a I (Levantar). Esto es, él debería sostener que cuando yo tengo el pensamiento de que P, este pensamiento es un particular psicológico con varios rasgos que contribuyen a sus poderes causales, pero su rasgo representativo —que tenga el contenido de *que p*— debe ser causalmente inerte. El paralelismo de las cadenas causales le impone esto a Spinoza. Si los poderes causales de un *item* físico dependen tan sólo de hechos acerca de las posiciones, velocidades, etc., de las partículas, entonces los poderes causales de los *items* mentales deben depender de rasgos de éstos que estén sistemáticamente correlacionados con esos rasgos físicos. Y eso implica que los poderes causales de los *items* mentales no dependen de sus rasgos representativos "que", "ve" o "acerca de" lo que sean indirectamente. La doctrina del paralelismo de Spinoza no se puede tragar muy fácilmente, pero aún sería más difícil de pasar la tesis de que rasgos que tienen que ver con posiciones y velocidades, etcétera, pueden trazarse sistemáticamente sobre rasgos mentales como *ser acerca de Viena* o *tener el contenido "Esto cambiará la dirección de la piedra"*. Parece razonable suponer —y en estos días se supone ampliamente—⁶ que diferentes tipos de sucesos cerebrales podrían funcionar en diferentes cerebros, o incluso en diferentes tiempos en un mismo cerebro, como los correlatos físicos de un pensamiento acerca de Viena y, si eso es correcto, entonces una teoría psicológica que fuese isomórfica con alguna teoría física como la neurología cerebral, no podría tener *ser acerca de Viena* como un rasgo causalmente significativo de un pensamiento.

Spinoza estaba obligado a tomar esa posición y conjeturó que la obligación afectó subliminalmente su pensamiento. ¿Es esto sólo un anacronismo caritativo? ¿Es absurdo relacionar a Spinoza con algo que apareció explícitamente en la bibliografía filosófica sólo hasta hace aproximadamente una década? Yo pienso que no. Cualquier filósofo que pensase seriamente acerca de cómo el contenido representativo de los pensamientos se relaciona con estados cerebrales intrínsecos, casi sería seguro que concluyera que no hay ninguna huella simple entre ellos; una vez que

⁶ Véase, por ejemplo, el artículo "Causality, Identity, and Supervenience in the Mind-Body Problem", de Jaegwon Kim, *Midwest Studies in Philosophy* IV (1979), páginas 31-49.

se formula la pregunta, la respuesta es muy obvia. Y lo que Spinoza tiene en común con sus sucesores materialistas y funcionalistas es, precisamente, una razón para preocuparse mucho acerca de cómo los estados mentales se relacionan con estados asociados del cerebro.

6. Además de haber sido empujado a negar la eficacia causal de los rasgos representativos de los pensamientos, Spinoza muy bien pudo haber sido jalado por ese camino debido a cierta ventaja que esa negación podría traerle.⁷ La tesis del paralelismo implica que hay una ciencia de lo mental que es isomórfica con la física y Spinoza debió admitir que aun cuando sabemos mucho de física no sabemos casi nada de la ciencia mental correspondiente. El debió ver esto como un problema. Es comprensible que el detalle grueso de la psicología humana nos derrote debido a su complejidad, igualando la complejidad de la estructura fina, aún desconocida, del cerebro humano; pero a Spinoza le debió de preocupar el que no se conociera ninguna psicología general que correspondiera a la física elemental.

Hay dos cosas que pudo hacer para reducir esta vergüenza, haciendo que nuestra ignorancia de la psicología básica parezca ser menos brutalmente contingente que lo que amenaza ser. i) El pudo suponer que aún no sabemos cómo clasificar *ítems* mentales de una manera adecuada a la teoría psicológica; no tenemos ningún atisbo de la psicología, por aproximadamente la misma razón por la que alguien no podría tener ningún atisbo de la química si intentase fundar su teoría química en las categorías "oigo", "roca", "líquido" y "verdor". ii) Y él pudo explicar nuestra carencia de una buena taxonomía suponiendo que casi nada sabemos acerca de los pensamientos, excepto sus rasgos representativos, que no son pertinentes con respecto a los poderes causales del pensamiento y, así, a la psicología científica.

Esto deja sin explicar nuestra ignorancia acerca de las naturalezas intrínsecas de los pensamientos, pero es mejor que ninguna explicación —es mejor que decir "es tan sólo un hecho que sabemos alguna física y no sabemos psicología".

¿Ciertamente sabemos tan poco acerca de las cualidades intrínsecas de los pensamientos? Spinoza tiene derecho a decir Sí, dado el hincapié que ha hecho en las "ideas" como *ítems* con contenido proposicional. Nuestra captación de diferencias en las impresiones subjetivas de los estados sensoriales —v. gr., la intensidad de las sensaciones— no le interesaría mucho a él. El está interesado en ideas tales como mi pensamiento actual de que estaré, el viernes, en la ciudad de Nueva York y, acerca de ellos, está correcto en la posición que conjeturalmente le estoy atribuyendo. Mi pensamiento de Nueva York es un episodio particular en la historia de mi mente, pero si se me pidiera que lo describiese, ¿qué podría yo decir? Yo podría decir cuándo y en qué mente sucedió, y qué otras cosas estaba pensando y experimentando en ese momento; pero eso sería todo lo que yo podría informar, excepto por el rasgo representativo del episodio —el que es un pensamiento de-que-yo-estaré-en-la-ciudad-de-Nueva-York-el-viernes. Y, así, esto es lo que sucede en general con los

⁷ En lo que sigue desarrollo una idea que me dio C. L. Hardin.

items mentales que tienen algún contenido; virtualmente no sabemos nada acerca de ellos además de su contenido.*

§ 52. EL SUBSTITUTO DE SPINOZA PARA PROPÓSITO

1. Que realmente Spinoza está rechazando las explicaciones teleológicas, sin exceptuar ninguna, puede verse en que ofrece un concepto no teleológico de "apetito" para reemplazar las nociones que está condenando. Dice: "El deseo puede definirse como apetito junto con la conciencia del apetito" (3p9s), y: "Las decisiones de la mente no son sino apetitos" (3p2s en 143/33), y: "Por el fin conforme al cual hacemos cualquier cosa yo entiendo el apetito" (4d7), lo que anuncia llanamente que él nada tendrá que ver con el lenguaje de causas finales, a menos que se interprete en términos de su inocua noción de apetito.

¿Qué es el apetito? Spinoza dice en 3p9s que el apetito de un hombre por permanecer en la existencia "no es sino la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que promueven su preservación". Eso se refiere al *apetito para la supervivencia*. Abstrayendo de ésta una versión general de *apetito*, obtenemos lo siguiente: tener un apetito de *x* es, tan sólo, estar constituido de tal manera que uno se comportará de formas que aumenten la probabilidad de obtener *x* o, de una manera breve que encuentro conveniente, estar constituido de tal manera que uno se "moverá hacia" *x*. Spinoza no explica el apetito en términos probabilísticos, pero su posición se fortalece si lo formulamos de esta manera y esto no tiene ningún efecto en las propuestas centrales que deseo exponer. La versión general del apetito surge de la pasmosamente abstracta definición de deseo que ofrece Spinoza (quien ya lo ha identificado con el apetito), en la primera de las Definiciones de los Afectos, al final de la Parte 3: "Un deseo es la misma esencia del hombre, en tanto se le concibe que está determinado por algún estado específico en el que está, para actuar de alguna manera" (190/2). Es extraño que Spinoza se refiera a estados de la esencia del hombre, más bien que a estados del hombre, pero resulta ser la misma cosa. La tesis, muy claramente, es que "apetito de *x*" ha de analizarse en términos de "estado intrínseco que causa que uno se mueva hacia *x*".

De manera incidental, cuando Spinoza lanza por primera vez esta idea, en 3p7 ("El intentar en el que cada cosa intenta permanecer en la existencia no es sino la esencia real de la cosa"), él lo demuestra con ayuda de 1p29,36. Aparentemente, considera que estas proposiciones de la Parte 1 están diciendo que la conducta de una cosa es explicable sólo mediante su naturaleza intrínseca. Esta, con mucho, es la invocación más importante a la Parte 1, en las Partes 3, 4 y 5; ya la mencioné en § 3.2.

* Ronald Messerich ha señalado que éste es un buen lugar para que intervenga el fisicalista: "No hay más que saber acerca de ellos bajo el atributo de pensamiento. Las naturalezas intrínsecas son todas ellas físicas y el concepto de mentalidad se introduce sólo debido a los rasgos representativos de los estados físicos de los organismos." Sólo diré que la cuestión del dualismo de la verdad queda fuera de los límites de mi libro como del de Spinoza.

2. Conforme a esta versión, un deseo o un apetito se identifica con algunos aspectos de la esencia o de la naturaleza de la persona, algo que podría describirse plenamente sin mencionar ningún estado de cosas subsecuentes. Si el que yo sea F es el que tenga un apetito por el calor, esto es porque el que yo sea F me está moviendo a estar caliente; pero ese hecho no explica por qué me muevo como lo hago. Para explicar mi movimiento debemos decir, "Él se movió porque era F"; y esa explicación, puesto que no menciona ningún estado de cosas subsecuentes, tal como el que yo me haya calentado, no es teleológico, no introduce una causa final.

En resumen: el hombre común piensa que una acción la puede causar o la puede explicar un deseo que comprende, de manera esencial, el futuro —queriendo decir con "el futuro" "algo *causalmente* subsecuente a la acción". Spinoza sustituye ese concepto de deseo por uno que él piensa que, aproximadamente, cubre el mismo territorio sin implicar que nada que comprenda el futuro ayuda a explicar el presente. En el apetito spinocista está el estado intrínseco de la persona, lo que es explicativo, pero no es acerca del futuro, y es ahí donde es llevado por su estado, que es sobre el futuro pero no explica su conducta.

3. Así, la diferencia entre lo que Spinoza concederá en esta área y aquello que no concederá es más tajante y definida que lo que han considerado los comentaristas. De las versiones anteriores de la posición de Spinoza con respecto a la teleología, la que más me agrada es la de Roth:

Los seres humanos..., como cualquier otra cosa y a pesar del hecho de la autoconciencia, funcionan *a partir de* condiciones que ya están establecidas, no *hacia* ideales que están por realizarse. En las palabras del pasaje decisivo 4d7: "Con el fin por el cual hacemos cualquier cosa yo entiendo el apetito." ¿Qué es el apetito? Un impulso ciego. Nosotros seguimos fines e ideales, pero estos fines e ideales se proyectan desde atrás de nosotros.⁹

Eso da la impresión de ser correcto, ¿pero qué está diciendo? El contraste entre "desde" y "hacia" es metafórico, como lo es el mío entre empujones y jalones al principio de este capítulo; y Roth no lo hace efectivo en términos literales. Asimismo, cuando Roth dice que nosotros no "trabajamos hacia ideales que están por realizarse" aun cuando nosotros "seguimos ideales" no es claro lo que se está negando y lo que se está afirmando. Además, él denomina al apetito spinocista "un impulso ciego", pero "ciego" está equivocado: Spinoza dice que con frecuencia estamos conscientes de nuestros apetitos —no tan sólo de su existencia sino también del sentido adonde nos están conduciendo. (Él habla de deseos "ciegos", pero sólo para caracterizar algunos deseos, no para teorizar acerca de todos ellos.) Al eliminar "ciego", sólo nos queda la poco útil observación de que los apetitos son impulsos. Con respecto a "proyectados desde atrás", eso no es claro ni siquiera conforme a los modelos de las metáforas.

⁹ Roth, *Spinoza*, p. 114.

Sin embargo, podemos deslizar la teoría literal bajo las metáforas de que, con frecuencia, puedo ver adónde me están llevando, lo que *explica* Roth, considerando que expresan la tesis de Spinoza según la cual lo que explica mi conducta actual yace (causal y temporalmente) detrás de mí y ninguna comprende ni representa el futuro. También podemos explicar por qué “impulso ciego” es una frase que tenemos la tentación de usar: aun cuando yo no estoy siempre ciego con respecto a mis apetitos, puesto que, con frecuencia, puedo ver adónde me están llevando, lo que *explica* el estar llevando es “ciego” en el sentido de que no comprende, esencialmente, ninguna representación de adónde me están llevando.

También podemos explicar un enunciado perturbador y enigmático de Spinoza que Roth cita justo después de ese pasaje. Luego de haber definido “apetito” como la base causal de un tipo dado de conducta y tras haber definido “deseo” como un apetito del cual se está consciente, Spinoza continúa: “Entonces, de todo esto es claro que nosotros no buscamos, queremos, apeteceamos o deseamos cualquier cosa porque juzgamos que es buena; por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque intentamos obtenerlo, lo apeteceamos, lo queremos y lo deseamos” (3p9s). Dejando de lado las primeras tres palabras de esto, lo mismo podría expresar la tesis familiar de que los términos de valor tales como “bueno” se usan sólo para dar cuenta o para expresar actitudes y deseos, más que para dar cuenta de hechos de valor que, de alguna manera, engendraron nuestras actitudes; es un error acerca de *bueno* pensar que el deseo surge de creencias sobre lo que es bueno. Ésa, en efecto, fue la tesis de Spinoza y al principio de p39f él liga esa tesis al pasaje que he citado de p9s. Pero ésa no puede ser toda la historia, pues la enigmática tesis de Spinoza acerca del deseo y de juzgar qué es bueno se dice que está exenta “de todo esto”; y lo que la precede inmediatamente no se refiere al valor sino al deseo y expresiones afines. “El deseo surge de las creencias sobre lo que es bueno” —Spinoza puede pensar que éste es un error acerca de *bueno*, pero él ciertamente piensa que es un error acerca de *deseo*. ¿Qué error?

Mi versión de su posición responde a esto. Si yo deseo *x*, estoy en un estado intrínseco que causará que me mueva hacia *x*; ese estado —que es mi deseo de *x*— explica los otros rasgos de la situación. En particular mi pensamiento acerca de obtener, posiblemente, *x*, le explica mi deseo, y estado intrínseco, porque los rasgos representativos de los pensamientos son suprayacentes sobre sus rasgos intrínsecos. La negación básica es siempre intrínseca, no representativa; así se le da un lugar derivado a todo pensamiento sobre un resultado posible, incluido el pensamiento “Será bueno obtener *x*”. De esta manera, los deseos explican los juicios de valor sobre los resultados y no son explicados por éstos.

Conforme a esta versión, el que un estado sea un deseo no es un rasgo intrínseco de aquél. Una condición compleja de tu cuerpo y de tu mente se considera como un deseo sólo si causa que te “muevas hacia” algo en el sentido de esa frase (véase .1) y el que eso sea así casi siempre —y quizás siempre— dependerá, en parte, de cómo te relaciones con tu entorno. Ningún escrutinio de tu propia mente y de tu cuerpo, por detallado que sea, puede decirle a un observador que tú, ahora, vas a tomar una manzana de un árbol más bien que una pera o, más bien nada. Los

hechos acerca de lo que yace bajo tu cobertura mental y física no determinan aquello por lo que tienes un deseo o, por paridad de razonamiento, si es que tu estado es uno de deseo.

Al menos una vez Spinoza dice algo que pone en aprietos mi interpretación: él habla de un hombre como que tiene "de que imagina las conveniencias de la vida doméstica", un apetito para construir una casa (Prefacio 4 en 207/7). Si el "de que" es causal y el imaginar apunta hacia adelante, este pasaje da un mentís a mi versión. Pero, quizá, el "de que" no es causal o el imaginar no apunta hacia adelante; quizás, los aspectos de apuntar hacia adelante del imaginar no se supone que causen el apetito. O, quizá, Spinoza está diciendo algo que no debería haber dicho; eso sucede con bastante frecuencia, como lo veremos en su momento debido. Por tanto, no retiro mi versión de su posición básica, porque la misma explica mucho que, de otra manera, es misterioso.

4. La mejor manera de criticar el concepto de Spinoza sobre el apetito es mostrar que no hay ninguna necesidad de él, esto es, mostrar cómo el concepto de lo que podría resultar de una acción puede desempeñar una parte para explicar la acción. Haré eso en mi próxima sección. Independiente de eso, arguyo ahora que, de cualquier forma, el "apetito" de Spinoza está más alejado de lo que él piensa de ser la salvación de nuestros enunciados ordinarios acerca de deseo y de propósito. Sin duda él quiere criticar estos enunciados; pero necesita mostrar que contienen un grano de algo defendible, pues de otra manera su ataque en contra de la teleología ordinaria sería demasiado radical para ser creíble. Entonces, es importante que fracase su intento de salvación.

La propuesta es que encontramos en enunciados tales como "Él levantó la mano porque quería cambiar la dirección de la piedra" el grano de verdad de que él estaba en un estado intrínseco F tal que: él levantó la mano porque estaba en F y el estar en F lo dispuso a moverse de una manera tal como para cambiar la dirección de la piedra. En cierta forma, eso es muy fuerte, porque no cubre el caso en el que el deseo de una persona por x la lleva, debido a torpeza o a ignorancia, a actuar de manera que impide que obtenga x. De otra manera es muy débil, porque los estados intrínsecos con frecuencia causan que nos movamos hacia resultados que, ordinariamente, no diríamos que deseamos.

Podríamos ilustrar la debilidad acusando a Spinoza de dar a entender que cuando yo enchufo el calentador descompuesto, yo tengo un apetito no sólo de calor sino también de una electrocución. Sin embargo, Spinoza tiene una réplica para esto, por lo menos en lo que toca a su concepto del deseo. Él dice que el deseo es un apetito del cual uno está consciente, de tal manera que el que yo enchufe el calentador no manifiesta un deseo de electrocución, a menos que yo esté consciente de que mi conducta es capaz de hacer que me electrocute. Pero incluso si él ha puesto un fundamento adecuado para esto, al considerar pensamientos acerca del futuro y que algunos, pero no todos ellos, sean conscientes, esta réplica aún sería inadecuada; ésta excluye, del alcance de un deseo, las consecuencias inesperadas de la acción, pero no las esperadas aunque sean lamentables. Parecería como si él debiese decir que una parte del concepto ordinario

de deseo, que él no puede salvar, es la distinción entre "lo que yo esperaba que se siguiese de lo que hice" y "lo que yo quería que se siguiese de lo que hice". Él se veía animado en esto al encontrar la tesis ahora común de que lo que hace verdadero que yo quería o pretendía lograr *x* mediante mi acción, es el hecho de que; *i*) yo esperaba que la acción me llevase a *x* y *ii*) esa expectativa *explica por qué* yo realicé la acción. Empero, por fuerte que estuviese motivado, su rechazo de esa distinción es incómodamente radical.

5. Hobbes también tuvo una teoría de reemplazo para los conceptos teleológicos rechazados y Spinoza pudo haber sido influido por ella como por otras partes del pensamiento de Hobbes. La versión de Hobbes contiene un detalle del que carece la de Spinoza, que puede remediar el defecto de la última de una debilidad no deseada. Hobbes escribe:

Estos pequeños comienzos de movimiento se denominan, comúnmente, esfuerzo. Este, cuando es hacia algo que lo causa, se denomina apetito o deseo. Cuando el esfuerzo es en dirección contraria de algo, generalmente se denomina aversión. Las palabras apetito y aversión significan, ambas, los movimientos, uno de acercamiento y la otra de retirada.¹⁰

No es importante que, para Hobbes, un apetito sea un movimiento, en tanto que, para Spinoza, sea el estado intrínseco que causa el movimiento. Lo que sí importa es que Hobbes diga que un apetito o deseo de *x* debe ser causado por *x*. Eso me permite decir que algunas de las consecuencias de las acciones propias no son deseadas, incluso si son esperadas; mi movimiento hacia la manzana fue también hacia la oruga o fue causado sólo por la manzana y, así, fue un deseo sólo de la manzana.

Por esta ventaja, la teoría de Hobbes paga un precio elevado; no se considerará que yo tenga un apetito de *x* a menos que *x* haya actuado y, así, nada tiene que decir acerca de que yo riegue el árbol del cual quiero obtener manzanas el próximo otoño.

Hobbes y Spinoza estaban orillados a fracasar en sus esfuerzos de salvación, porque intentaban desarrollar un concepto que fuese, significativamente, similar a los conceptos teleológicos sin aceptar nada semejante a las explicaciones teleológicas. También en nuestro siglo algunos teóricos han intentado introducir el concepto de una *meta* de manera puramente descriptiva, como si pudiésemos identificar las metas de un animal y luego preguntarnos si nos ayudan a explicar su conducta. En algún otro lugar yo he argüido que éstos estaban condenados al fracaso;¹¹ si se les quita el carácter explicativo a los conceptos teleológicos, se elimina casi todo. Entonces, Spinoza se comprometió a ser más radical de lo que él se dio cuenta y, como veremos, más radical de lo que él tenía ánimos de ser en la práctica.

¹⁰ Hobbes, *Leviathan*, cap. 6, citado con omisiones.

¹¹ *Linguistic Behaviour*, § 13.

§ 53. UNA TEORÍA DE LA TELEOLOGÍA

1. En esta sección delinearé una teoría de la teleología que responde al desafío implícito de Spinoza para mostrar cómo puede explicarse un suceso en términos de un posible resultado del mismo. Yo sólo puedo ofrecer un esbozo —los detalles se dan en otro lugar.¹²

La noción decisiva es la de una propiedad instrumental, esto es, una propiedad atribuida a x por una proposición de la forma:

x está situada y construida de tal manera que si Fx pronto entonces Gx después

De manera breve, yo formulo lo anterior diciendo que F/Gx , o que x tiene la propiedad instrumental F/G ; el animal es mata/come, el vidrio cae/se quiebra, y así sucesivamente. En sí mismas las propiedades instrumentales no son teleológicas. Pero supongamos ahora que hay un organismo x y una propiedad G tales que para cualquier propiedad f y tiempo t ,

Si f/Gx en t , entonces fx en $t + d$

—esto es, cuandoquiera que x es hace-algo/se vuelve G , que hace el "algo". Que Gx sea " x come" de tal manera que x es un organismo que hace cualquier cosa que lo conduzca a comer; cuando es mata/come, entonces mata; cuando es trepa/come, entonces trepa y así sucesivamente. Este animal tiene como meta hacerse- G y su conducta en-busca-de- G puede explicarse en esos términos. ¿Por qué hizo F en el tiempo T ? Porque entonces era F/G lo que es decir que en T el animal estaba construido y situado de tal manera que si en breve hiciese F , más adelante se convertiría en G *otro poco después*. Así es como un tiempo posterior se introduce en la explicación de lo que sucede antes y cómo un resultado posible de un suceso puede penetrar en la explicación del acaecimiento de un suceso.

2. No hay ningún caso interesante de organismos que se conformen a una ley teleológica del tipo que he dado. Cualquier ley teleológica no trivial debe restringirse a valores de F que, en algún sentido, pertenezcan al repertorio del organismo dado y debemos conceder metas múltiples, debido a que el animal puede estar impedido de hacer F y así por el estilo. Yo supondré que las precauciones para todo esto se han introducido silenciosamente en la versión.¹³

No obstante, una complicación debe tratarse explícitamente. Nosotros no esperamos que ningún organismo real haga lo que sea que lo *convierta* en G , sino sólo lo que *piensa que lo convertirá* en eso. Siempre podemos arreglar las cosas de tal manera que si un animal hace F , tal es el camino para que se convierta en G (por ejemplo, caminar en el sentido de las

¹² *Ibid.*, cap. 2. La idea central en esta teoría proviene del libro de Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour* (Londres, 1964).

¹³ Los mismos se estudian en detalle en *Linguistic Behaviour*, §§ 18-20.

manecillas del reloj, en círculo, durante nueve minutos, es una manera de obtener alimento, porque arbitrariamente hemos elegido esa recompensa para esa actuación), pero no esperamos que eso afecte su conducta a menos que el hecho instrumental pertinente quede registrado en el animal. Uso "registro" para nombrar un género en el cual la creencia es una especie vagamente demarcada. Y estoy diciendo que una auténtica generalización teleológica casi ciertamente tendría que ser no de la forma

Si f/Gx en t , entonces fx en $t + d$,

sino de la forma

Si en t x registra que f/Gx en t , entonces fx en $t + d$.

Sin ese cambio en nuestra teoría teleológica, nuestra versión de x será muy fuerte en un sentido; al no haber considerado la ignorancia, la refutará cualquier oportunidad perdida. Y será demasiado débil de otra manera: al no haber considerado el error no se aplicará a las cosas que x hace para alcanzar G , cuando, realmente, no hay ninguna posibilidad de éxito.

Una teoría completa de la teleología incluirá una teoría de la creencia o del registro y, sostengo, ésta es la manera correcta de comenzar a explicar lo que es el deseo. Esto es por lo que dije en § 39.4 que la tesis de Spinoza acerca del deseo impide desarrollar una buena teoría de la creencia; la conocida interrelación entre estos dos conceptos tiene una raíz profunda en el hecho de que tienen que analizarse conjuntamente.

3. Cuando una ley teleológica del tipo anterior es verdadera respecto a un animal, no es jamás —hasta donde sabemos— una verdad básica acerca del mismo. Cuando el animal corre para escapar de un depredador, sus movimientos se explican, de la manera más fundamental, por su estado intrínseco en ese tiempo, los estados de su cerebro, etc., que llevan rasgos del reciente efecto sobre sus órganos sensoriales de la vista, el olor y el sonido de un depredador.

En esto concuerdo con Spinoza; la teoría causal sólo se referirá a causas eficientes e introducirá sólo sus rasgos intrínsecos y no los representativos. Y concedo que la versión explicativa más básica es la causal. Pero eso no implica que las explicaciones teleológicas sean impropias. Concedo que cada episodio conductista que puede explicarse mediante la ley f/G , también puede explicarse mecánicamente, esto es, en términos de estados intrínsecos, pero de esto no se sigue que la ley teleológica pueda reemplazarse por una única ley mecánica. Podría haber docenas de estados intrínsecos diferentes en los que podría estar el animal, cualquiera de los cuales podría constituir su registro de que es f/G para alguna f —listas de diferentes tipos de depredadores, o diferentes tipos de ruido, olfatear un olor característico mientras ve un movimiento en la maleza y así sucesivamente. Si esta cantidad de diferentes estados intrínsecos, cada uno de los cuales causa la conducta de fuga, puede generalizarse en lenguaje teleológico y no en ningún otro, eso nos da una razón

para usar ese lenguaje y para explicar causas individuales de conducta como habiéndose dado porque, para el valor adecuado de F, entonces el animal había registrado qué era f/G. La situación es aún más dramática si pensamos en las generalizaciones teleológicas que se aplican a animales de diferentes especies; sus configuraciones fisiológicas pueden ser profundamente diferentes y, sin embargo, pueden caer bajo "leyes" útiles acerca de la consecución de alimento o de la evasión de los depredadores.¹⁴

Por otra parte, si todo lo que cubre una generalización teleológica también lo cubriese una única generalización mecánica, habría que preferir esta última. Aun si es verdad de un crustáceo que

Siempre que registra algo que puede hacer para evitar ser comido, lo hace,

eso no debería usarse para explicar su conducta si los hechos que abarca los abarca igualmente.

Siempre que la cantidad de luz que incide sobre él se reduce súbitamente, se contrae dentro de su concha la que, entonces, se cierra,

En tal caso sería engañoso emplear la generalización teleológica porque no realiza ninguna labor que no pueda realizar la versión mecánica más básica.

4. Así pues, la teleología es un sistema de explicaciones legítimas. Eso me permite concordar con Spinoza y con muchos filósofos de la mente contemporánea de que ningún *item* mental tiene poderes *causales* por virtud de sus rasgos representativos,¹⁵ mientras sigo manteniendo que un pensamiento puede *explicar* una acción por virtud de representar un posible resultado de la misma.

Si eso se le presentase a Spinoza, él negaría que hubiese explicaciones no causales de los sucesos y vería con sorna mi intento por legitimar las explicaciones teleológicas. De manera violenta, Spinoza diría que defenderlas sobre la base de que reúnen fenómenos conductuales de maneras interesantes que no se obtienen de otra forma sería confundir la conveniencia con la verdad. Él añadiría que nada puede estar justificado intelectualmente por la manera como incide en nuestros intereses y actitudes locales, y señalaría que una teoría justificada pragmáticamente es capaz de reflejar puntos de vista limitados, confusos y variables interpersonalmente. Mi réplica a esto es que no hay ninguna forma de evitar todo el riesgo de tales efectos e incluso, si la hubiese, no es preciso que compartamos el altivo desprecio que Spinoza tiene para todos los niveles de teoría menos para los más profunda y más impersonalmente objetivos.

¹⁴ Para un desarrollo de esta línea de pensamiento, véase D. C. Dennett, "Intentional Systems", en su *Brainstorms* (Montgomery, 1978); y J. Bennett, *op. cit.*, § 21.

¹⁵ Véase, por ejemplo, Jerry A. Fodor, "Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology", *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3 (1980), pp. 63-73.

No quiero dar a entender que él pensó en el enfoque de la teleología y que lo rechazó por esas razones. Si él se hubiese puesto a pensar de alguna manera en él mismo, con seguridad habría visto cuán inadecuado es su reemplazo de los conceptos de deseo y de meta por su "apetito". También tenemos otra evidencia. En mi próximo capítulo exploraré su doctrina acerca de nuestra supuesta tendencia hacia la autoconservación. Veremos que comienza como un caso de apetito spinocista, pero se transmuta en algo diferente, supuestamente explicativo de la conducta y genuinamente teleológico. Aun cuando la diferencia se produce por un mínimo cambio lógico —un *click* apenas audible en las formulaciones de Spinoza— la diferencia misma es enorme. Analizado en sus elementos esenciales, un apetito spinocista de autoconservación comprende la verdad de algo de la forma

Si él lo hace, esto le ayuda,

y Spinoza lo reemplaza por su converso:

Si esto le ayudará, él lo hará,

que es genuinamente teleológico. El no podía haber permanecido sin darse cuenta de esto si hubiese formulado, explícitamente, en algún momento, algo parecido a la teoría de la teleología que se presentó en esta sección.

X. AUTOCONSERVACIÓN

LA MORALIDAD substantiva de Spinoza se basará en un egoísmo individual fuerte: "Cada cosa... intenta permanecer en la existencia" (3p6). Mi tarea, en este capítulo, será explicar el argumento de Spinoza en favor de esto y las transformaciones que sufre en sus manos —especialmente aquellas que permiten a la doctrina arrancar con un "apetito" (un empujón) spinocista y concluir con teleología genuina (un jalón).

§ 54. ESENCIA Y DESTRUCCIÓN

1. La tesis de Spinoza acerca de la autoconservación se sustenta mediante una línea de argumento que corre a lo largo de 3p4,5,6, que merece seguirse pacientemente. Nosotros debemos comenzar con 3p4d, que pretende probar que "Ninguna cosa puede ser destruida si no es por una causa externa".

2. Cuando Spinoza piensa en la salida de la existencia de las cosas físicas, él nunca toma en cuenta una aniquilación de las partículas constituyentes, una reducción en la suma de masa-energía del universo. Él podría conceder tal suceso, puesto que, para él, sería tan sólo una alteración cualitativa en una región espacial (véase § 24.2); pero, aparentemente, él piensa que tales cosas no suceden, pues nunca las menciona cuando se estudian la destrucción y la supervivencia. En muchos estudios siempre se consideran las cosas físicas (las cosas mentales, presumiblemente, deben considerarse junto a ellas debido al paralelismo) y, ciertamente, sólo las cosas físicas especializadas que Spinoza denomina "individuos", un término que por lo general reserva para las cosas que tienen unidad orgánica, es decir, organismos o partes de organismos tales como órganos y células.

Spinoza trata de éstos en los lemas 4-7 entre 2p13 y 14. De éstos aprendemos que un individuo es un *item* que, en cualquier momento dado, está compuesto de un número de partículas que están tan interrelacionadas que la totalidad tiene cierta "forma". Si esa forma se pierde, el individuo se destruye; mientras la forma se retiene si el individuo permanece en la existencia. Muchos cambios en el mismo son consistentes con su retención de la forma; Spinoza menciona cambios metabólicos (el lema 4), encogimientos y crecimientos (5), cambio de postura (6) y viaje (7).

Esto, claramente, es una teoría abstracta de la identidad de un organismo a través del cambio, que nos recuerda la teoría de Aristóteles acerca de lo que él denominaba "substancias" en la *Metafísica* (véase § 15.1); y el término aristotélico de Spinoza "forma" ciertamente pretende sugerir esa comparación.

3. ¿Cuál subconjunto de los rasgos de un individuo constituye su "forma"? Según la respuesta de Spinoza la forma es la "proporción de movimiento y reposo" o "la relación de movimiento y reposo" de las partículas constitutivas. Así, por ejemplo: "Las cosas que producen que las partes de un cuerpo humano adquieran una proporción diferente de movimiento y reposo unas con respecto a las otras, producen... que el cuerpo humano tome otra forma, esto es, ... se destruyen" (4p39d). A pesar de una observación que da a entender que la "proporción de movimiento y reposo" podría expresarse en una fracción, no hemos de tomar eso literalmente. Si Spinoza dijese algo como esto:

Si n granos de materia en el sistema están en movimiento con una velocidad media de m cm por segundo, y si k gramos están en reposo, entonces la proporción de movimiento y reposo está dada por la fracción
$$\frac{(n \cdot m)}{k}$$

no habría ni la más mínima razón para pensar que la supervivencia de un individuo depende de la estabilidad de *esa* proporción.

Pero no necesitamos atar a Spinoza a nada semejante. En el material que se encuentra entre 2p13 y 14, luego de haber usado el movimiento y el reposo para distinguir sus partículas fundamentales (véase § 26.2, 3), él pasa a definir "un individuo":

Quando varios cuerpos se mueven de tal manera que unos comunican su movimiento a los otros de una forma fija, diremos que todos esos cuerpos conjuntamente componen a un individuo, que se distingue de otros por esta unión de cuerpos. (Entre los lemas 3 y 4, el 99/27; citado con omisiones.)

Spinoza tiene aquí algo bueno; nosotros tenemos la noción de individuos físicos cuya unidad está constituida no por la mera permanencia semejante a un montón de piedras, sino más bien por la coherencia de la organización; y un individuo así debe permanecer en la existencia en tanto que sus partes se encuentren en una relación adecuada las unas con las otras. Además, las relaciones en cuestión podrían distribuirse como el que las partes "comunican sus movimientos de una manera determinada" de tal manera que la supervivencia del individuo ciertamente *tiene algo que ver* con el movimiento y el reposo.

Prefiero suponer que Spinoza no pretendió seriamente ir más lejos que eso. Su frase "proporción de movimiento y reposo", según lo sugiero, señala el lugar en el que hay que dar un análisis detallado que él había formulado, quizás porque podría comprender una detallada teoría anatómica y fisiológica de los organismos que él sabía que aún no estaba a la mano.¹ Esto implica que Spinoza casi nada tenía que decir acerca de

¹ Ciertamente no hay ningún apoyo textual fuerte para esta lectura caritativa, que comparto con Matson en su artículo "Death and Destruction in Spinoza's *Ethics*", p. 404. Para ver algo más sobre la biología de Spinoza —que estoy considerando de una manera mezquina que no se merece— véanse los artículos de Jonas, "Spinoza

la identidad de cualquier individuo dado, esto es, acerca de lo que tendría que suceder para que este hombre saliese de la existencia. Y, en ocasiones, él parece darse cuenta de esto:

Entiendo que un cuerpo muere cuando sus partes están dispuestas de tal manera que adquieren una proporción diferente de movimiento y reposo unas con respecto a las otras. Pues no me atrevo a negar que un cuerpo humano —aun si se mantiene la circulación de la sangre y los otros signos que llevan a pensar que está vivo— puede, sin embargo, transmutarse en otra naturaleza totalmente distinta de la suya. Pues ninguna razón me obliga a mantener que el cuerpo no muere a menos que se transmute en un cadáver. (4p39s)

Él tiene razón al decir que su teoría no liga la identidad —o, por tanto, la supervivencia— al concepto ordinario de vida. Si “morir” significa “ser destruido”, está diciendo Spinoza, entonces morir puede ser diferente de convertirse en un cadáver. Sin definir que no puede ser destruido sin convertirse en un cadáver, él tampoco se atrevería a negarlo, porque “ninguna razón le obliga” a decir que no puede suceder. El agnosticismo de esto se adecua a mi lectura no comprometida de la frase “misma proporción de movimiento y reposo”.

Menos buena es la aseveración directa de Spinoza, en el Prefacio 4, que “un caballo se destruye si se transmuta en un hombre [o] en un insecto”. Esto pretende saber detalles acerca de lo que sean las esencias individuales; peor aún, sugiere que corresponden a tipos biológicos pilosos y superficiales tales como *hombre* y *caballo*. Pero, quizás, la destrucción de un caballo se pretende que se tome seriamente sólo en tanto ilustra la propuesta general de que, para algunos valores de F y G, el que una cosa F “se convierta en una G” es preciso que realmente su ser se destruya y pase a la existencia una G.²

4. Sin embargo, para los propósitos actuales, lo que importa es que hay *alguna* línea entre las propiedades de una cosa de las cuales unas pueden perderse y otras no, sin que la cosa salga de la existencia. En 3p4d las propiedades que no pueden perderse se denominan la “esencia” de la cosa, no su “forma”, pero el significado es el mismo. Ya avanzado el Prefacio 4, en 208/26 se las identifica claramente y cada una se relaciona con el concepto de destrucción de la misma manera.

En ocasiones, Spinoza usa la palabra “esencia” para representar la naturaleza entera de una cosa, todos sus hechos que no se relacionan. Por ejemplo, cuando define “apetito” en términos de parte de mi “esencia” él tan sólo quiere decir parte de mi naturaleza, parte de lo que son intrínsecamente. Pero, en nuestro contexto actual, la palabra “esencia” se está usando en el sentido establecido para ella en p2, que define la esencia de una cosa particular como esa unión de sus propiedades que son, con-

and the Theory of Organism”, y el de Duchesneau, “Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant”.

² Nótese que Spinoza no dice que tras la metamorfosis tenemos el mismo cuerpo pero no el mismo caballo. Esto aporta alguna evidencia de que no sostiene la tesis de identidad relativa. (Véanse § 16.6 y § 34.2.)

juntamente, suficiente e individualmente necesarias para su identidad; si *E* es toda la esencia de *x*, entonces *x* no puede existir sin tener *E* y, de manera inversa, nada puede tener *E* sin ser *x*. La primera mitad de eso es lo que ahora nos interesa —el enunciado de que en cualquier mundo posible en el que *x* exista, ésta tiene *E*. Debido a esto el privar a *x* de *E* es sacarla de la existencia.

Decir que a *x* se la privó de su forma o de su esencia sugiere que, después del suceso, *x* se quedó en su forma o esencia anterior y eso es claramente erróneo. Ya he dado la cita en la que Spinoza cae en esta trampa: "...el cuerpo humano toma otra forma, esto es, se destruye" (4p39d). Si un cuerpo se destruye, éste ya no existe más; él no pudo haber tomado otra forma. Yo sigo a Spinoza temblando en esta charla peligrosa acerca de "pérdida de forma" o "pérdida de esencia", pero cuando digo que *x* ha perdido su esencia, yo siempre querré decir que, en algún momento, un agregado de partículas se constituye ante *x* y basta interrelacionarlo de tal manera que ya no la constituya y no es debido a un proceso metabólico a través del cual un agregado diferente se echó a cuestras la tarea de constituir *x*.

§ 55. LA IMPOSIBILIDAD DE LA AUTODESTRUCCIÓN

1. La proposición de que "Ninguna cosa puede destruirse que no sea por medio de una causa externa" es la única proposición en la *Ética* que se demuestra sin apelar a doctrinas declaradas anteriormente. He aquí el argumento:

La definición de cualquier cosa afirma y no niega la esencia de la cosa, esto es, presenta la esencia de la cosa y no la oculta. Así, mientras consideremos sólo la cosa misma, y no las causas externas, no seremos capaces de encontrar nada en ella que pueda destruirla. (3p4d)

¿Por qué no puede destruirse una cosa, esto es, causar que pierda su esencia sin interferencia exterior? Bien, la esencia de *x* es necesariamente parte de la naturaleza de *x*; si *x* fuese también capaz de destruirse a sí misma sin ayuda, su naturaleza también debería contener algo que indicase la negación de la esencia de *x*. Así, una cosa que fuese capaz de destruirse a sí misma sin auxilio, tendría una naturaleza que, a la vez, implicase formalmente o incluyese cierta esencia y que, también, fuese consistente con la misma; tal naturaleza sería contradictoria de suyo y, por tanto, nada podría tenerla; así, nada puede ser capaz de destruirse a sí mismo sin ayuda externa.³

Puesto que la conclusión es falsa, el argumento contiene fallas. Sin embargo, localizar la falla es un ejercicio no trivial y el argumento es un logro real. Por mucho tiempo pensé que una raíz de su error se encontraba en el supuesto racionalismo causal —el supuesto de que si *x*, sin ayuda, produce que *P*, entonces hay hechos acerca de la naturaleza in-

³ Véase Carta 32 en IV/171/18 para la base de un argumento diferente para decir que una cosa no puede dejar la existencia en tanto que no haya ningún flujo causal en cualquier sentido entre ella y su entorno.

trínseca de x que implican lógicamente P . Spinoza necesita esto para concluir que un autodestructor tendría una naturaleza inconsistente y, así, impedir que es lógicamente imposible para cualquier cosa que se destruya a sí misma sin ayuda.

Pero Carl Matheson me ha mostrado que eso no llega al fondo del problema. Si dejamos el argumento tal como está, excepto por considerar que comprende una necesidad causal que es más débil que la necesidad absoluta, su conclusión aún es demasiado amplia para aceptarse. Pues él mismo concluiría, entonces, que una naturaleza autodestructiva debe contener, junto con condiciones lógicamente suficientes para la existencia de la cosa, condiciones causalmente suficientes para su no existencia, lo que implica que es causalmente imposible que nada se destruya a sí mismo sin ayuda.⁴

2. La fuente real de la dificultad es algo que puede recibir un apoyo del racionalismo causal, pero que es distinto de éste, a saber, el olvido del argumento que las leyes causales abarcan periodos temporales. De (Fx y Gx en T_1) puede seguirse causalmente que (Fx y no Gx en T_2) —lo que es decir que una cosa G puede causarse a sí misma ser no- G más tarde. No hay ninguna imposibilidad lógica o causal en esto porque, como ya lo he señalado, las diferencias temporales convierten las contradicciones letales en cambios inocuos. Y esta inocuidad persiste incluso en el caso especial en el que (Fx en T_1) lleva causalmente a un estado de cosas en T_2 que impide que x exista en absoluto.

3. Spinoza mismo introduce el tiempo en la discusión, pero de manera equivocada. Luego de diferir de 3p4 que todo está intentando permanecer en la existencia, dice él que este intentar "no comprende ningún tiempo finito" (p8) porque p4d es válida sin restricción con respecto al tiempo; lo mismo no podría usarse para mostrar tan sólo que las cosas no pueden autodestruirse hasta que hayan pasado cinco minutos o que tengan diez años, o lo que sea. Es verdad que p4d no apoyará ninguna referencia a un periodo limitado de tiempo, pero esto es porque la misma, en manera alguna, se extiende válidamente a lo largo del tiempo. Concluir de esto que nada puede destruirse por los siguientes diez años, por ejemplo, sería nombrar un periodo de tiempo que no es infinitamente muy breve, sino que tiene un exceso de diez años.

Quizás Spinoza se deja influir aquí por su doctrina de que hay algo atemporal acerca de las "esencias", tomando ahora esta palabra como representando naturalezas o propiedades de todo tipo, no tan sólo aquellas que sean esenciales a la existencia de la cosa que las tiene. El dice: "La duración de las cosas no puede determinarse a partir de su esencia, puesto que la esencia de las cosas no comprende ningún tiempo cierto y determinado de existir." (Prefacio 4 en 209/6; véase también 1p24,c.)

⁴ El muy útil artículo de Matson "Death and Destruction in Spinoza's *Ethics*" denomina 3p4d una advertencia sobre la inconfiabilidad del razonamiento basado en la distinción entre "positivo" y "negativo" (p. 408). Considero que la demostración no apela a esa endeble distinción, sino sólo al concepto correcto de un par contradictorio de proposiciones.

Spinoza dice esto porque él, correctamente, distingue la esencia de la existencia. Si deseamos saber si algo tiene naturaleza N, es por demás que consideremos sólo N, y, sí, *a fortiori*, N, por sí sola, no nos dirá si algo tiene N por cinco minutos o por diez años. Algo típico de Spinoza es el uso que hace del concepto de duración para establecer una propuesta acerca de la especificación, igualando "existente" con "existente por un rato". Este nexo se expresa suavemente en la definición de "duración" como "una continuación indefinida del existir" (2d5) y funciona de manera poderosa en el paso inferencial de "La esencia de un hombre no comprende la existencia necesaria" (2a1) a "La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia" (2p30d).

Es verdad que ninguna naturaleza N podría garantizar que algo tiene N por lo menos diez años, digamos. Pero N podría imponer que nada pudiese tener N por menos de diez años o por más de diez años. La distinción entre esencia y existencia —entre naturalezas y sus especificaciones— no excluye verdades de la forma "si algo tiene N, esto tiene N por una duración tal y cual"; y, así, esto no puede ayudar a Spinoza a establecer 3p4.

4. Él podría replicar que mi crítica temporal descansa en que he entendido mal su argumento y su conclusión. Él dice que x no puede destruir a x sin ayuda de una causa que sea "externa". ¿Externa a qué? Yo he considerado que debe ser externa a x, porque debe tener propiedades que x no tiene. Y, así, he considerado que el argumento requiere algo que, de hecho, es falso, a saber, que toda la naturaleza de x en un tiempo dado —su estado temporal total— no puede bastar para su destrucción posterior. Pero 3p4d dice que la *definición* de x afirma su *esencia*, como si el tema no fuese la naturaleza total de x sino sólo el subconjunto de sus propiedades que son absolutamente necesarias y suficientes para que aquella sea x. Spinoza podría sostener que cada cosa tiene una esencia que nunca se altera; x puede cambiar con respecto a sus propiedades accidentales, pero su esencia permanece constante. Y, entonces, el que x salga de la existencia en T, no se debería tan sólo a su esencia, así como tampoco el que suceda ahora un trueno podría deberse tan sólo a las leyes inmutables de la física.

La lectura del argumento me rescata de otro problema que aún no he mencionado, a saber, que conforme a la lectura anterior él mismo amenaza con destruir que una cosa, sin ayuda, no puede causar *ningún cambio que sea* en sí misma. Pues el argumento se expresa así: "Si Fx, entonces si x tuviese una propiedad que fuese suficiente para no Fx, entonces x tendría una naturaleza imposible." Subrayé el caso en el que F le es esencial a x, pero esa restricción no desempeña ningún papel en el argumento que, así, amenaza con ser drásticamente muy fuerte. Nosotros podemos evitar esto sólo al ir de

La naturaleza de x no puede contener condiciones suficientes para que x pierda cualquier parte de su naturaleza (esto es, para alterar a x)

a la propuesta isomórfica pero más débil

La esencia de *x* no puede contener condiciones suficientes para que *x* pierda cualquier parte de su esencia (esto es, para que *x* salga de la existencia).

Esa versión del argumento, sin embargo, comprende una lectura extraña de la frase "causa externa", que significa naturalmente "externa a *x*" más bien que "externa a la esencia de *x*"; también entra en conflicto con "no seremos capaces de encontrar nada en [*x*] que lo pueda destruir". Lo peor de todo es que sólo genera la conclusión de que si yo me destruyo a mí mismo, eso debe ser, en parte, debido a rasgos accidentales de mí mismo —*v. gr.*, rasgos de carácter que no son de mi esencia porque los he tenido sólo por aproximadamente treinta años. Veremos que Spinoza necesita una tesis más fuerte que ésta.

Parece que no hay ninguna manera de decidir cuál sea la lectura correcta. Probablemente Spinoza no la distinguió adecuadamente en su mente y encontró que el argumento era aceptable por esa razón. Mi conjetura es que la lectura en términos de "esencia" subyace a la primera oración del argumento, en tanto que la lectura en términos de "naturaleza entera" subyace a su segunda oración y a la conclusión.

§ 56. SUICIDIO

1. Es interesante observar cómo Spinoza intenta reconciliar 3p4 con el hecho del suicidio. Él escribe:

Nadie, a menos que no haya vencido causas externas y contrarias a su naturaleza, pasa por alto... preservar su ser. Nadie... se mata a sí mismo a partir de la necesidad de su propia naturaleza. Quienes hacen tales cosas, son impulsados por causas externas que pueden suceder de diversas maneras. (4p20s)

Luego pasa a esbozar tres formas en las que alguien puede morir por sus propias manos. He aquí la segunda: "Alguien puede matarse a sí mismo... porque es obligado por el mandato de un tirano (como Séneca lo fue) a abrirse las venas, esto es, él desea evitar un mal mayor mediante uno menor." Consideremos qué puede significar que Nerón "obligase" a Séneca a matarse a sí mismo.

Supongamos que tú estás construido de tal manera que prefieres una manzana a una naranja y una naranja a cualquier otra cosa. Si yo me como tu única manzana, ¿te he forzado a seleccionar una naranja?

No. Entonces, tampoco Nerón ha forzado a Séneca a matarse a sí mismo. No digas que la influencia de la manzana es débil en tanto que la de Nerón es fuerte. Cada influencia es decisiva y Spinoza no puede dividir las influencias decisivas en débiles y fuertes. De cualquier manera, eso protegería 3p4 sólo si esta última significase que ninguna cosa puede destruirse a sí misma a menos que primero se halle sujeta a una fuerte presión y esto no puede significar eso. Intuitivamente es correcto usar

“forzar” en el caso de Séneca y no en el otro, pero Spinoza no tiene interés en las intuiciones comunes a menos que éstas se expliquen mediante una teoría correcta. Esta intuición se funda en la línea débil-fuerte entre influencias decisivas y, también, en pensamientos acerca de lo censurable y Spinoza no tiene espacio para ninguno de éstos. También parece intuitivamente correcto decir que Séneca no deseaba matarse a sí mismo; pero Spinoza, con seguridad, haría de lado esa intuición y vería que, considerando todas las cosas, Séneca *sí* quería matarse a sí mismo.

Esto que él no puede encajar una cuña entre el caso de Séneca y el de la naranja, Spinoza debe responder afirmativamente mi pregunta: *Sí*, yo teforcé a seleccionar una naranja, al hacer causalmente inevitable que tú hicieses eso. Sin embargo, conservo ese modelo, y ningún individuo actúa jamás sin ser forzado, pues siempre hay una serie causal de ascendientes que se extienden hacia el exterior. Eso produce una lectura vacuamente verdadera de 3p4: Nada se destruye a sí mismo sin ser causado porque nada hace ninguna cosa sin ser forzado.

2. Uno tiene algo mejor del caso de Séneca si se le compara con el primero de los tres ejemplos de Spinoza: “Alguien puede matarse por sí mismo porque lo obliga alguien más y le tuerce su mano derecha (que resulta que sostiene una espada) y le obliga a dirigir la espada en contra de su corazón.” Nadie llamaría suicidio a eso y no parece que esto sea un problema para Spinoza. Pero ¿por qué no? Él no puede decir “porque este caso comprende una coerción física”, pues para Spinoza toda coerción es, a la vez, física y mental.

Lo que puede decir es que en el caso de la mano torcida, el movimiento de la espada lo causan movimientos de la mano de la víctima que, *en ese mismo momento* son causados por la mano de la otra persona. La energía causada viene del exterior del cuerpo de la víctima y, en ese sentido, su muerte no se la produce él mismo.

Nada semejante vale para el caso de Séneca. Cuando el cuchillo realizó su labor, el cuerpo de Séneca no estaba transmitiendo fuerzas del exterior. Las condiciones causalmente suficientes para su acto estaban almacenadas en él mismo;⁵ la acción salió de su naturaleza tal como entonces era, incluyendo sus diversas fuerzas y debilidades, sus actitudes hacia el dolor y la vergüenza, sus capacidades para considerar las cosas en detalle y *su creencia de que si no moría esa noche, sufriría una muerte peor a la mañana siguiente*. Este último ítem mortal lo causó un mensaje de Nerón. Pero, aún así, fue un aspecto de su naturaleza en el momento en que él cortó sus muñecas. La muerte de Séneca procedió de su naturaleza tal como era entonces, incluyendo deseo de dignidad y de buena reputación, así como que tuviera la creencia condicional mortal.

Mi conclusión es que Séneca falsifica 3p4. Supongo que Spinoza negaría esto diciendo que no he entendido la noción de “la naturaleza” de Séneca. Entonces, ¿qué quiere decir él con “naturaleza”?

⁵ Debemos suponer que hay condiciones en el trasfondo —la rotación de la Tierra, etcétera— que se han identificado y se han puesto al margen. De otra manera, ninguna podría ser la única causa de nada.

3. Ya le he estado diciendo que nadie se mata a sí mismo a menos que lo "derroten causas contrarias a su naturaleza". Donde argüí que el corte de muñecas de Séneca surgió de su naturaleza, Spinoza dice que fue algo en contra de ella. Si la naturaleza de Séneca comprende todos los hechos intrínsecos acerca de él mismo en ese momento, entonces yo tengo razón; así pues, Spinoza debe estar empleando "naturaleza" para representar tan sólo algún subconjunto propio de los hechos acerca de Séneca. Pero él no dice qué subconjunto. Yo sólo puedo adivinar que él se refiere a la "esencia" de Séneca, en el sentido de propiedades esenciales —lo que no amplía "esencia", sino "estrecha naturaleza". Esto va de acuerdo con la lectura p4, que lo hace tan sólo decir que si alguien se mata a sí mismo, debe ser parcialmente debido a sus propiedades accidentales. Como lo dije en § 55.4, eso hace que p4 sea muy débil para las necesidades de Spinoza; y yo añadiría que evita que p4 sea una falsedad obvia tan sólo por convertirlo en algo que no sabemos cómo aplicar en ningún caso. Para aplicarlo a x tendríamos que saber cuáles de los rasgos de x pertenecen a su esencia; pero nunca sabemos eso y Spinoza no intenta decirnoslo, ofreciéndonos sabiamente sólo la frase abstracta "proporción de movimiento y reposo" como un comodín (véase § 54.3).

4. Spinoza parece dar a entender cuáles suicidios son congruentes con p4, porque comprenden un cambio de identidad. He aquí su tercer ejemplo: "Alguien puede matarse a sí mismo... porque causas externas ocultas así disponen su imaginación y afectan de tal manera su cuerpo que éste adquiere otra naturaleza, contraria a la anterior, una naturaleza de la cual (por 3p10) no puede haber una idea en su mente." Supongo que esto señala una depresión extrema o una psicopatología, y no se aplica a Séneca por esa razón. Pero, ¿qué significa exactamente?

Bien, muestra que "naturaleza" no se refiere a todos los hechos acerca de la persona en ese momento. Si lo hiciese, "adquiere otra naturaleza" significaría "se altera de alguna manera" y Spinoza estaría diciendo algo trivial.

Pero si estrechamos "naturaleza" para que signifique "esencia" en el sentido estricto, Spinoza debe estar sosteniendo que no hay ningún suicidio real aquí, porque antes de matarse a sí misma la persona se convirtió en alguna otra; antes de su suicidio, Hemingway se convirtió en un individuo diferente a Hemingway,* y él fue el que mató! Esta versión se viene abajo cuando preguntamos quién fue la víctima. Si Hemingway* se mató a sí mismo, entonces volvemos a caer en el suicidio y ningún cambio de identidad nos ayuda. Y Hemingway* no pudo haber matado a Hemingway, pues ellos nunca existieron al mismo tiempo.

Bueno, entonces, debemos estrechar "naturaleza" de una manera menos severa; debemos interpretar 3p4 como diciendo que x puede ser destruido sólo mediante causas que yacen fuera de la naturaleza de x —queriendo decir más que tan sólo fuera de su esencia estricta, pero no queriendo decir que deben encontrarse fuera de la totalidad de hechos intrínsecos acerca de él mismo. El problema es que Spinoza no ha introducido ningún concepto así, de fuerza media, de "la naturaleza de x". En ocasiones, nosotros usamos algo similar: "Lo que hizo Cressida no se

encontraba en su naturaleza tal como lo habíamos conocido"; pero las bases que tenemos para expresar tales enunciados son bases que Spinoza rechazaría como superficiales y vagamente impresionistas —no serían el tipo de cosa sobre la que él quisiera construir una teoría. Supongo que algún concepto cotidiano similar actuó en su mente cuando él propuso el tercero de sus tres ejemplos; eso explicaría la actuación pero nada podría justificarla.

5. El tercer ejemplo concluye de manera enigmática: "...adquiere otra naturaleza, de la cual (por 3p10) no puede haber una idea en su mente". 3p10 dice: "una idea que excluye la existencia de nuestro cuerpo no puede estar en nuestra mente, sino que es contraria a ella". Aparentemente, Spinoza está formulando la propuesta de que alguien que contemple un suicidio no puede estar representando mentalmente el estado de cosas que su suicidio produciría, a saber, su propia no existencia.

La razón que tiene Spinoza para hacer esto, le es peligroso usarla. Esta es que yo no puedo tener directamente una idea de un estado de cosas que no comprenda mi propio cuerpo. Eso es verdad, pero, entonces, yo no puedo tener, directamente, una idea de un estado de cosas que realmente no se den en mi cuerpo; mientras estoy sentado, no puedo tener, directamente, una idea de mi estar de pie, mucho menos de mi estar muerto. Así, Spinoza debe abandonar 3p10,d y formular su propuesta en términos de la relación "indirectamente de"; yo puedo (indirectamente) tener ideas de algunos estados de cosas que no se dan, pero no de mi muerte. Sin embargo, él aún tiene problemas, porque la relación "indirectamente de" me deja tener ideas sólo de *items* que han actuado sobre mi cuerpo; el supuesto de Spinoza de que podemos tener ideas de posibles estados de cosas futuros, es puro optimismo para el cual no se ha dado ningún fundamento.

Empero, concedamos que puedo tener pensamientos de posibles estados de cosas, pero no de aquellos en los que yo no exista. ¿Por qué consideraría Spinoza que eso es un hecho importante? El debe responder a lo largo de las siguientes líneas: "La mayor parte de la conducta deliberada, aun cuando no es causada por las representaciones mentales del resultado esperado, éstas la acompañan. El hecho de que el suicidio deliberado no pueda conformarse a esa estructura normal, da evidencia de que, de alguna manera, es anormal, extraño, loco, quizás." Y, así, él tendría que ajustar 3p4 de tal manera que no le refutase una conducta anormal semejante.

Esto puede estar equivocado como una versión del tercer ejemplo de suicidio, pero le atribuye a Spinoza un error del cual, en ocasiones, es culpable, a saber, el dar a entender que no puede haber un suicidio cuerdo porque eso comprendería pensar acerca de cuán bueno sería estar muerto. Aparentemente, él tenía un punto ciego acerca de esto y, simplemente, no podía ver que una persona que deseara matarse a sí mismo, podría estar pensando acerca de cuán malo sería para ella si viviese. Su 4p21 es pertinente para esto. Hay también un ejemplo grotesco en la Carta 23 en IV/152/3, en la que él identifica "Concuerda mejor con su naturaleza el que él se ahorque" con "él ve que puede vivir mejor en la

prisión que en su propia casa". Spinoza está suponiendo que porque nadie podría esperar vivir bien al final de la cuerda, es imposible que alguien buscase de manera activa, voluntaria, racional, tranquila, ahorcarse a sí mismo.

§ 57. DERIVACIÓN DE LA DOCTRINA DE AUTOCONSERVACIÓN

1. A partir de la premisa de que nada puede destruirse a sí mismo sin ayuda exterior (p4), Spinoza infiere que cada cosa intenta, tanto como puede, permanecer en la existencia (p6). Sigamos esta notable inferencia con cuidado, sin poner ya en duda su premisa.

El primer paso se alcanza debido a p5d, que arguye que x no puede ser destruido sin intervención causal que provenga de algo que, de alguna manera, sea distinto de él. Esto se sigue muy bien. El argumento en favor de la tesis de la "no autodestrucción" real que la *naturaleza* de x no podía bastar para la no existencia de x y eso implica que la destrucción de x debe provenir de una naturaleza parcialmente diferente —esto es, requiere algo no meramente distinto sino cualitativamente diferente de x. Tal como lo formula p5, si y puede destruir a x, entonces éstos son "de una naturaleza contraria", queriendo decir que son disímiles en algún aspecto que cae bajo un único atributo. Este uso de "naturaleza(s) contraria(s)" se explica en 4p29,31c, donde Spinoza lo distingue de naturalezas "diferentes" que ni siquiera comparten un atributo.

Pero 3p5 añade, como para aclarar lo demás, una cláusula drásticamente ambigua —si y puede destruir a x, entonces ellos "son de una naturaleza contraria, esto es, no pueden estar en el mismo sujeto". ¿Qué cosa no puede estar en el mismo sujeto —las naturalezas de x y de y? o, ¿x y y mismas? Conforme a la primera lectura, la cláusula tan sólo aclara lo que se dijo antes, pero conforme a la segunda, añade algo.

Esta única oración, por sí sola, podría tomarse en cualquiera de esos dos sentidos, por una parte, si la cláusula final se refiere a las naturalezas, entonces sabemos lo que significa estar "en el mismo sujeto", a saber, estar ejemplificados por una misma cosa; mientras que si la cláusula se refiere a los mismos x y y, debemos inventar un significado para "estar en el mismo sujeto", v. gr., "ser partes de alguna cosa mayor" tal como los órganos de un único animal. Por otra parte, la oración parece expresar dos predicaciones sobre un único sujeto gramatical, a saber, el par x y y: *ellos* son de una naturaleza contraria y *ellos* no pueden estar en el mismo sujeto.

Si consideramos los usos demostrativos de p5 —aparte del uso que tiene en p6d, al que me referiré en breve— encontramos un empate. En 3p10d y en 4p30d, se supone que 3p5 ha dicho que x y y no pueden estar en el mismo sujeto, en un sentido similar al que yo he ideado y aportado; en tanto que en 3p37d y en 4p7d, se considera que sólo digo que las naturalezas de x y y no pueden estar coejemplificadas.

Si vemos aquello tal como se demuestra en el mismo 3p5, obtenemos una razón fuerte para considerar que dice que la cláusula final sólo significa que las naturalezas no pueden estar ejemplificadas por una cosa.

Tomado en ese sentido, la proposición se sigue, como lo mostré en el segundo párrafo de esta sección. Tomándolo de la otra manera, no se sigue. A partir del hecho de que *y* pueda destruir a *x*, no se sigue que éstos no puedan ser parte de una cosa mayor *z*. Si lo fuesen, se seguiría que *z* podría, sin ayuda externa, destruir una parte de sí mismo; pero eso no va en contra de *p4*, ya que destruir una parte de ti mismo no es destruirte a ti mismo; la salud de *z* podría, en ocasiones, requerir que algunas de sus partes fuesen destruidas por otras. Empero, *p5d* podría leerse como un enunciado de ese argumento nulo.

2. Y el uso de *p5*, en *p6d*, deja pocas dudas acerca de que ésta es la lectura que Spinoza tenía en mente. Lo que dice *p6* es: "Cada cosa, en la medida en que está en sí misma, intenta permanecer en la existencia." La cláusula subordinada significa, presumiblemente, "en la medida en que no recibe una acción desde el exterior" o, en la terminología que Spinoza introduce en *d2*, en la medida en que es activa. La demostración prepara primero la escena spinocista y luego pasa al argumento real, a saber:

Ninguna cosa tiene en sí misma nada mediante lo cual ella pueda ser destruida o que le quite su existencia (por *p4*), por el contrario, se opone a todo lo que pueda quitarle su existencia (por *p5*). Por tanto, en la medida en que ella... está en sí misma, trata de permanecer en la existencia.

La mención de *p4* es ociosa. El argumento real sólo usa *p5*; puesto que cualquier cosa debe ser de una naturaleza contraria a lo que sea que pueda destruirla, ella debe oponerse a cualquier cosa así *y*, el que algo se oponga a cualquier cosa que lo pueda destruir, es que ese algo intente permanecer en la existencia.

Formulado de esa manera, el argumento es claramente falaz. La conclusión debería querer decir que *x* se esfuerce en contra de, en tanto que la premisa debería querer decir sólo que *x* es *disímil* a cualquier cosa que pudiese destruirlo. Parece como un simple cambio de "...es contrario en su naturaleza a..." en un sentido a "...es opuesto a..." en muy distinto sentido.

Pero Spinoza se ha visto animado por esa cláusula extra, ambigua, que se ha pegado a *p5* —"esto es, ellos no pueden estar en el mismo sujeto"—tomándola en el sentido al cual no tiene derecho. O sea, la lectura de *p5* que él necesita para jalarlo hacia *p6* es la que lo separa de *p4*. Conforme a esa lectura, *p5* dice algo en el sentido de que si tanto *x* como *y* son "individuos" —algo así como organismos— y *y* puede destruir a *x*, entonces no pueden ambos ser partes de un único individuo a menos que éste sea mucho mayor que cualquiera de ellos. La estipulación acerca del tamaño relativo se necesita; se supone que el universo es un "individuo" en el sentido de Spinoza y *p5* no debe implicar que si *x* puede destruir a *y* entonces ellos no pueden coexistir en el mismo universo. Consideraciones similares se aplican a tamaños menores. Por ejemplo, si *y* es una persona que puede destruir a la persona *x*, ellas aún podrían pertenecer a la misma nación; pero Spinoza podría decir que el pertenecer a la

misma ciudad o a la misma familia tendería a la creación de la situación imposible de un individuo (una ciudad o una familia) que podría destruirse a sí mismo sin ayuda externa.

A partir de esa versión reforzada de p5, él podría inferir razonablemente que si y pudiese destruir a x, entonces ellos deben siempre encontrarse a cierta distancia el uno del otro, puesto que si se acercasen mucho, ellos amenazarían con unirse en un único individuo el que, entonces, correría el riesgo de ser autodestruible. A partir de eso, él podría inferir que se podría confiar, si fuese necesario, en que x *mantendría a y a una distancia segura*; y, de eso, él podría deslizarse a pensar, en p6d, que x siempre *haría cualquier cosa para reducir la amenaza de y* —quizás manteniéndolo separado a la longitud del brazo todo, quizás, en lugar de eso, lanzándole un golpe de advertencia.

3. Ese argumento es lamentablemente malo, pero no puedo encontrar ninguna versión más benévola o más aceptable de la superficie del paso de p5 a p6. Sin embargo, no todo se encuentra en la superficie. Aun cuando no puedo rescatar la inferencia, sostendré que en ella está sucediendo algo más profundo y más interesante que lo mostrado hasta ahora.

El verbo "intentar", en su significado ordinario, es teleológico; intentar subir a una montaña es hacer las cosas porque piensas que te llevarán hacia la parte alta de la montaña. Spinoza, al emplear este término, debería ver una necesidad de desintoxicar el término mostrando que él mismo no comprende, realmente, la explicación de los *items* en términos de sus efectos posibles. Él piensa que puede hacer esto con "deseo" y "apetito", términos que analiza de manera no teleológica, al decir que mi apetito de x son tan sólo aquellos aspectos de mi naturaleza que son la causa de que yo me mueva hacia x (véase § 52.1). Y ahora lo encontramos ofreciendo el mismo análisis con respecto a "intentar": "El intentar mediante el cual cada cosa intenta permanecer en la existencia no es sino la esencia real de la cosa" (p7). Esto asevera que el "intentar" (*conatus*) de Spinoza pertenece a su concepto general de "apetito", aun cuando este último término no se usa en este lugar (p7). Spinoza está dando a entender que en "él intentó hacer que se produjera P" no tiene otra cosa que "Su naturaleza es tal que él tiende a hacer que se produzca P". A sus ojos, la virtud de esto es que lo hecho por la persona se explica mediante su naturaleza intrínseca, sin ninguna ayuda del concepto de un posible resultado P.

Permítaseme tomar en serio esto como la versión de Spinoza de lo que significa "intentar" en su sistema. Se sigue que cuando él le acredita a la gente el intentar preservarse a sí misma, sólo quiere decir que está de tal manera construida que se conserva de manera autoconservadora. Con base en ello, recordamos nuevamente el argumento p4-5-6, considerando ahora que la conclusión ha de ser algo semejante a esto:

La gente hace cosas que tienden a mantenerla en la existencia.

Tenemos una jornada mucho más tersa hacia esta conclusión que hacia la otra. Comenzamos con p4.

Si x hace f , entonces el hacer f no destruye a x ;

no carece de razón pensar que eso podría ser verdadero sólo si:

Si x hace f , entonces el hacer f no tiende hacia la destrucción de x ;
y no es una conducta muy mala inferir de esto que

Si x hace f , entonces el hacer f tiende a la preservación de x .

Y, así, en dos pequeños tramos, llegamos de p4 a la versión de p6 que no está teñida de teleología, aquella en la que el denominado "intentar" no es "sino la esencia real de la cosa".

4. Por desdicha, esta conclusión inocua en favor de la que Spinoza tiene un argumento tolerable, no es la que presenta en el resto de la *Ética*. Lo que supone de manera regular no es que la gente tenga un austero apetito spinocista de autoconservación, sino, más bien, ella lo quiere, lo busca, lo persigue, en los sentidos teleológicos normales de estos términos. Esto es, él se aprovecha de la doctrina de la autoconservación en favor de la que sólo tiene el terrible argumento dado en .2 anteriormente, y no el mucho mejor de .3.

La diferencia entre los dos es simple. La doctrina no teleológica podría formularse diciendo, de cualquier individuo y de cualquier acción posible:

Si él la hace, ésta lo ayudará.

Esto es tanto como Spinoza puede encajar a partir de p4-5-6 mediante cualquier argumento razonable. Esto atribuye una tendencia hacia la autoconservación a los individuos. Empero, un enunciado teleológico les atribuiría no una mera tendencia, sino la autoconservación como una meta y, conforme a la teoría de las metas presentada en § 53, es decir, del individuo y de la posible acción, algo como:

Si ésta me puede ayudar, él la hará.

Esencialmente, éste es un asunto de un condicional y de su opuesto, y la diferencia, aun cuando sea simple, es enorme. El enunciado teleológico apoya las predicciones positivas de la conducta: el hombre *hará* F porque eso le ayudará. En contraste con esto, el otro apoya sólo predicciones negativas: el hombre *no hará* f porque eso no le ayudará. De manera similar, el enunciado teleológico puede explicar por qué el hombre hizo F en tanto que el otro sólo puede explicar por qué él no lo hizo. Es fácil ver por qué: el enunciado teleológico tiene a la conducta en su consecuente, en tanto que la otra doctrina la tiene en el antecedente y puede cambiarla sólo mediante contraposición:

Si no le ayuda a él, él no lo hará.

Es porque el consecuente de esto es negativo que la doctrina no teleo-

lógica nos permite predecir y explicar sólo hechos negativos acerca de la conducta.⁶

He aquí a un escritor que se ocupa de Spinoza, cuidadoso, escrupuloso, que completamente pasa por alto la diferencia que yo he estado señalando:

A partir del hecho de que una cosa no puede destruirse a sí misma, ¿se sigue positivamente que intentará preservarse a sí misma?... Si, pero con una condición: la cosa en cuestión debe *actuar*. Si su naturaleza es la de producir ciertos efectos, es cierto que estos efectos concordarán con su naturaleza y, por tanto, tenderán a preservarla; su autodestrucción se convertirá en autopreservación. Si su naturaleza es la de realizar ciertas acciones, es cierto que sus acciones estarán opuestas a cualquier cosa que excluya su naturaleza.⁷

Esto toma la premisa "x no hace nada que dañe a x" y la salva de la vacuidad añadiendo la premisa extra "x actúa". Esto nos lleva a "x hace cosas, ninguna de las cuales daña a x" y podríamos conceder —aunque para nada se alega en favor de esto— un fortalecimiento de esto en "x hace cosas, todas las cuales ayudan a x". Pero esto, es el punto más lejano al que sea posible arrastrar el argumento, está bastante lejos de llegar a "x tiende a preservar a x". Esto último comprende un condicional que corre en sentido opuesto: no "Todas las cosas que x hace ayudan a x", sino, más bien, "x hace todas las cosas que ayudarían a x". La frase "opuesto a *cualquier cosa* que excluya su naturaleza" hace esto explícito de una manera satisfactoria.

5. Mi evidencia de que Spinoza se apoya en una doctrina teleológica de la autoconservación se presenta en un crescendo. La misma elección de la palabra "intentar" es una evidencia *prima facie*. Igualmente lo es el hecho, que hasta ahora he suprimido, de que p6 dice que cada cosa "*hasta donde puede*" intenta permanecer en la existencia. Eliminamos "intentar" del cuadro y entonces veamos si podemos combinar "hasta donde pueda" con cada uno de los condicionales básicos. "Si le ayudase, él lo haría hasta donde él pudiese" tiene un sentido perfectamente bueno, pero "si lo hace, le ayudará", no tiene ningún gancho verosímil del que pueda colgarse "hasta donde pueda".

Hay una evidencia más decisiva en p9s, donde Spinoza dice: "A partir de la naturaleza del hombre se siguen necesariamente esas cosas que conducen a su conservación" —lo que literalmente significa que él hace todas las cosas útiles más bien que el que él hace sólo las cosas útiles. Después de esto, se nos vienen muchas más: proposiciones que dicen: "Sí..., nosotros intentamos...", más bien que "Sólo si... nosotros intentamos..." y "Nosotros intentamos hacer cualquier cosa...", más bien que "Nosotros intentamos hacer sólo lo que...".⁸ En cada caso, el tema

⁶ Para una versión acerca de cómo dividir hechos sobre la conducta en positivos y negativos, véase J. Bennett, "Killing and Letting Die", en McMurrin (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values II* (Salt Lake City, 1981), en pp. 53-61.

⁷ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (París, 1969), p. 11.

⁸ Hay once de tales proposiciones en la Parte 3, comenzando con p12. Todas se derivan de p12 o de p13.

no es lo que nosotros hacemos, sino lo que intentamos, pero olvidemos eso; yo estoy sosteniendo que estas proposiciones son teleológicas no porque contengan el "intentar", sino porque infieren hechos sobre la conducta, a partir de hechos acerca de los resultados de la conducta, esto es, tienen la forma "Si esto ha de conducir a P, él lo hará".

6. Además de 3p4-5-6, Spinoza, en la Parte 4, trata de hacer que el egoísmo de la autoconservación parezca ser razonable: "Nadie puede desear ser alabado, actuar bien y vivir bien, a menos que al mismo tiempo él desee ser, actuar y vivir, esto es, realmente existir" (4p21). Esto afecta el resto de la estructura teórica sólo hasta 4p22c, donde se arguye que la propia conservación debe ser la piedra angular de cualquier sistema de valores, de lo cual Spinoza infiere que "Nadie intenta permanecer en la existencia por razón de cualquiera otra cosa" (4p25). Él quiere que nosotros digamos: "¡Claro está que tienes razón! ¿Cómo podría nadie querer ser bueno sin querer ser? Así, ¿cómo puede haber un sistema de valores que no tenga, en su centro, la propia supervivencia?" Esto está doblemente errado. No tengo más que decir acerca de la curiosa creencia de que un egoísta no puede querer morir; pero se encuentra el error separado de suponer que todas las motivaciones deben ser egoístas. En 4p21, Spinoza intenta convencernos de eso, pero lo hace *suponiendo* que cualquier motivación, por elevada que sea, debe tener como meta un estado de cosas que lo comprendan a uno de manera esencial. Él supone que si, por ejemplo, yo quiero alimentar a los hambrientos, mi objetivo básico es producir el que *yo alimento al hambriento*. Pero, quizás, lo que yo quiero básicamente es que *se alimente al hambriento*. Pienso que esto requiere que yo lo ayude y, así, yo quiero "actuar bien" al producir esto; pero lo que, en última instancia, yo quiero es un estado de cosas que no me comprende esencialmente a mí; si pienso que el mejor camino para lograrlo comprendiese mi no actuar —o incluso mi no existir— yo estaría preparado para permanecer sin actuar o morir. Ésta no es una autodestrucción verdadera; mi propuesta es, tan sólo, que esto es inteligible y el intento que hace Spinoza para mostrar que no lo es, supone que no lo es.

7. A pesar del fracaso de 3p4-5-6 y del intento de esta Parte 4 por hacer que el egoísmo parezca necesario, aún nos podemos preguntar si algo similar a una doctrina del egoísmo humano es verdadero y tiene raíces profundas. ¿Podemos atribuir a una clase más amplia de *items* —quizás "individuos" spinocistas— alguna propiedad más general de la cual el egoísmo sea un caso especial? En todo esto me refiero al egoísmo real; esto es, al egoísmo considerado como verdaderamente teleológico, no tan sólo como un mero apetito spinocista.

Podemos proporcionar algún tipo de fundamento para el egoísmo en la teoría evolutiva, de por qué, entre los organismos superiores, cierto tipo de egoísmo es casi inevitable (casi, pero no del todo: § 58.4). Pero incluso si Spinoza hubiese tenido acceso a esa explicación, pienso que hubiese objetado que no va lo suficientemente a fondo o no es lo suficientemen-

te amplía para satisfacer sus intuiciones acerca de las raíces del egoísmo. ¿Hay algo verdadero que pudiese acercarse a satisfacerlo?

§ 58. OTROS ARGUMENTOS EN FAVOR DEL EGOÍSMO

1. Dos de los mejores escritores sobre Spinoza lo han creído. Hampshire, luego de ver que la doctrina teleológica del egoísmo según Spinoza no se encuentra adecuadamente apoyada en p4-5-6, ofrece otras consideraciones que podrían razonablemente conducirlo a la misma conclusión. Él tiene dos ofertas principales, cada una de las cuales fue significativamente prevista por Pollock a un siglo de distancia.⁹ Discutiré la forma que les da Hampshire, aun cuando yo no quisiera disuadir a nadie de leer a Pollock.

2. Hampshire nota el hincapié que hace Spinoza en los diferentes grados en los que las cosas interactúan con sus entornos, asocia eso con las diferencias en complejidad estructural y alinea eso con una escala que va de las cosas inanimadas, a través de las lagartijas, hasta los humanos; la diferencia entre "una mente-cuerpo humano" y un animal, dice en favor de Spinoza, "es totalmente una diferencia de grado de complejidad".¹⁰ Con esto en el transfondo, él basa la autoconservación en una "cohesión" o una "tendencia al automantenimiento" perfectamente general. Alguna tendencia así debe estar presente incluso en "los sistemas mecánicos más simples así como [en] los sistemas orgánicos y vivientes", dice Hampshire, siendo la diferencia principal que en los últimos se detecta más:

En los sistemas de orden superior... la cohesión relativa o la tendencia al automantenimiento, a pesar del cambio interno, es de lo más notable, precisamente debido a la mayor variedad posible de cambio interno; en el estudio de los sistemas orgánicos e incluso más en el estudio de los sistemas vivientes, el contraste entre la diversidad interna, que surge de la disolución y del reemplazo constante de los subsistemas, y el equilibrio y el automantenimiento persistentes de la totalidad es mucho más conspicuo.¹¹

Al considerar esto, comencemos por el extremo simple de la escala. Cuando una pelota de hule se suelta sobre un piso duro, aquélla está sujeta a presiones que la resquebrajarían si no hubiese un cambio de forma, una redistribución de las fuerzas, una liberación de energía que le permite a la bola reobtener su forma anterior. Y la integridad continua de muchas cosas físicas depende de que tengan algo similar a la elasticidad y, así, una "tendencia al automantenimiento". Pero, a lo más, ésta es una tesis más débil que la que a Spinoza le gustaría, porque no hay ninguna necesidad acerca de ella; no hay ningún obstáculo para que haya cosas que sobrevivan tan sólo porque son más toscas que sus entornos, sin ninguna necesidad de algo semejante a la elasticidad. Tales cosas

⁹ Pollock, *Spinoza*, pp. 218-221.

¹⁰ Hampshire, *Spinoza*, p. 76. Algo similar se esboza en el artículo de Matson "Spinoza's Theory of Mind" en p. 58.

¹¹ Hampshire, *Spinoza*, pp. 78 ss.

tenderían a permanecer en la existencia, pero no tenderían a sufrir cambios que facilitasen la supervivencia, que se necesita para que sean pertinentes para Spinoza.

Empero, continuemos con la idea de Hampshire subiendo la escala de complejidad. En el reino orgánico hay muchos sucesos de autoconservación. La supervivencia de un organismo, y, especialmente, de un animal superior, requiere una sorprendente cantidad de armonía interna y, así, requiere que el organismo contenga artificios que causen los sucesos necesarios para la supervivencia; cuando el cerebro necesita más oxígeno, una señal va al corazón que bombea más fuerte; cuando la temperatura del cuerpo es demasiado alta, las glándulas sudoríparas son puestas en actividad y así sucesivamente. Mi fisiología de autoconservación es, como Hampshire lo va a entender, mucho más compleja que la de una pelota de hule, aun cuando no estoy seguro de que la importancia principal de esa diferencia es que haga el valor de supervivencia de mi fisiología "más detectable" que el de la elasticidad de la pelota.

3. Pero dejemos eso de lado. De cualquier manera, la analogía con la elasticidad no nos sirve de mucho, porque proporciona un análogo para mi fisiología pero no para mi psicología; esto es, para los procesos químicos de mi cuerpo pero no para mi conducta. Consideremos estos dos:

- i) Mi corazón bombea más rápido porque eso le dará más oxígeno a mi cerebro.
- ii) Yo empujo ese florero una pulgada porque creo que eso evitará que caiga.

Se notará que *i)* explica lo que mi corazón hace, en tanto que *ii)* explica lo que yo hago; pero no apelaré yo a esa diferencia en esta etapa. Yo quiero una versión más profunda de cómo *i)* difiere de *ii)* —una versión que *explique por qué i)* es acerca de mi corazón en tanto que *ii)* es acerca de mí.

La diferencia central es que *i)* es una mala explicación y *ii)* es buena. En § 53.3 queda explicado por qué *ii)* es legítima; pone el movimiento de mi mano bajo una generalización teleológica que no es coextensiva con ninguna generalización mecanicista. Pero justamente en los casos en los que mi corazón late más rápido "porque eso dará más oxígeno a mi cerebro", también es verdad que mi corazón late más rápido porque le ha llegado una señal neural de tipo intrínseco K. Esto es por lo que sería erróneo decir que mi corazón, al aumentar su velocidad, tiene como una meta el envío de oxígeno a mi cerebro,

Claro está que es posible decir algo como de "causa final" acerca de *i)*, a saber, que la *función* de que la señal K vaya al corazón es la de *hacer que el corazón bombee más rápido*. Lo que esto significa es

- a) La señal K hace que el corazón bombee más rápido, y
- b) Porque se debe al hecho a) que el cerebro envía una señal K cuando necesita más oxígeno.

Este bello análisis del concepto de función¹² permite a los evolucionistas y creacionistas especiales estar de acuerdo acerca de cuáles sean las funciones de diversas estructuras y procesos biológicos; ellos están en desacuerdo sólo acerca de lo que subyace al "porque" en b). Esto también permite que un único concepto de "función" se aplique no sólo a los organismos sino también a los artefactos.

Ahora bien, la elasticidad de una pelota no tiene la función de evitar que ésta se resquebraje (a menos que el fabricante la haya hecho elástica a fin de evitar que se resquebraje); la mayoría de las tendencias de autoconservación que señala Hampshire no requieren del concepto de una función. Pero eso no necesariamente echa a perder la comparación que él hace. Algunos artefactos tienen rasgos cuya función deliberada es la de conservarlos; los organismos tienen rasgos cuya función deliberada o desarrollada es la de preservarlos; muchas otras cosas tienen rasgos que sí las conservan, aun cuando en ningún buen sentido es ésa su "función". Podría ser que la comparación que hace Hampshire dependa sólo de lo que tienen en común las tres clases, no de lo que las separa.

4. Lo que echa a perder esta comparación es que se refiere sólo a la fisiología de la autoconservación, no a la conducta egoísta. No nos da ningún apoyo acerca de los tipos de sucesos que se dan en un cuerpo humano que nosotros explicamos en términos de metas, deseos o propósitos, poniendo los sucesos bajo generalizaciones teleológicas que no corresponden a las mecánicas y que tienen algo cognoscitivo en el antecedente —la persona hace cierto movimiento debido a lo que *ella piensa* que tendrá como resultado. El continuo de Hampshire, su deslizamiento de lo simple a lo complejo, tiene en su extremo complejo rasgos fisiológicos cuya función es la de conservar el organismo; esto no abarca la conducta que tiene a la autoconservación como su meta.

Una idea del hueco en la versión de Hampshire lo puede dar la consideración de criaturas posibles que tienen una fisiología de automantenimiento, pero cuyas metas no incluyen su propia supervivencia. Imaginemos un animal de cuero tosco nadando en un océano de caldo nutritivo, que no contiene depredadores. El animal, que prefiere algunos alimentos con relación a otros, utiliza sus sensores para detectar evidencia acerca de aquéllos en la forma de gradientes de concentración y de otros indicadores sutiles, y así nada conforme a esto. Él no tiene la sensación de gradientes en la concentración del cloruro de sodio, así que su natación para nada está relacionada con evitar la sal como una meta. Sin embargo, lo único que puede destruir a nuestro animal es que penetre en una de estas raras regiones salinas en su océano. Cuando se acerca a una región así, él continúa, a gran velocidad, la búsqueda de sus alimentos favoritos y es sólo una cuestión de azar el que esto lo lleve a una alta concentración salina. Este organismo no es tan sólo posible lógicamente —yo puedo inventar una historia evolutiva para el mismo: un millón de años antes de que los diversos alimentos se asociasen con diferentes tipos de

¹² El análisis es de Larry Wright. Véase su *Teleological Explanations: an Etiological Analysis of Goals and Functions* (Berkeley, 1976). Para algo más sobre la relación entre funciones y metas, véase *Linguistic Behaviour*, pp. 78-80.

depredadores y así, mediante selección natural con diferentes disposiciones de conducta; entonces los depredadores murieron y las disposiciones permanecieron en los genes como meras preferencias gustativas.

5. El otro intento que hace Hampshire de proporcionar fundamentos para la doctrina de la autoconservación es totalmente diferente. Esta es la sugerencia de que el automantenimiento puede estar comprendido en el concepto mismo de un individuo. Eso podría ser lo que significa 3p4; no que cuando sabes que trozos del mundo son partes de x , te encontrarás que ninguna de ellas lastima a x sino, más bien, que cuando estás intentando decidir qué trozos del mundo son partes de x , debes excluir cualquier cosa que dañe a x . En las palabras de Hampshire:

Esta tendencia hacia... la conservación de su propia identidad, constituye la esencia de cualquier cosa particular... Su carácter y su individualidad dependen de su poder de automantenimiento, necesariamente limitado; ésta se puede distinguir como una cosa unitaria con una constancia de carácter reconocible en tanto que, aun cuando sea un sistema de partes, logre mantener su propia coherencia y su balance de partes característicos.¹³

¿Cómo decidimos si un trozo dado del mundo constituye un individuo único? Mi cuerpo es un individuo único, en tanto que el trozo horizontal de una pulgada de espesor centrado en mi ombligo no lo es, ni lo es el trozo de mundo que consta de mi cuerpo y el tuyo; ya que hay un problema acerca de qué hace verdaderas estas cosas. La expresión de Spinoza "la misma proporción de movimiento y de reposo" no es pertinente; se refiere a la cuenta diacrónica de individuos, en tanto que nosotros preguntamos por la cuenta sincrónica.

Las observaciones de Hampshire no pueden ser la respuesta total a nuestra pregunta. Nosotros hemos de decidir lo que se considera como una parte de x descubriendo qué trozos del mundo ayudan a conservar a x ; pero ¿cómo podemos decidir qué es conservador de x a menos que ya sepamos cuáles son los límites de x ? El criterio propuesto de individualidad parece circular.

Empero, Hampshire tiene razón en esta medida: los criterios de individualidad, para una gran parte de los individuos, comprenden el concepto de autoconservación; las aseveraciones de la forma " x es un individuo" pueden rechazarse, en ocasiones, en tanto que no pasan ciertas pruebas de autoconservación. Así, la parte del mundo que consta de mi cuerpo y del tuyo no se considera como "un individuo" porque no hay el suficiente rejuego teleológico entre los dos cuerpos, al ser eso más importante que su mera separación espacial. Y debido a consideraciones teleológicas no encontramos absurdo sugerir que una colonia de hormigas es un individuo.

Además, Spinoza parece haber pensado a lo largo de esta línea. Luego de introducir la frase "cosa particular" de una manera débil y sin pretensiones, añade: "si varios individuos concurren de tal manera en una acción que conjuntamente todos son la causa de un efecto, yo los consi-

¹³ Hampshire, *Spinoza*, pp. 76 ss.

dero, en esa medida, como siendo una cosa particular" (2d7). Tomándolo con una literalidad fuerte, esto implica que la gente cuyo aliento combinado está echando a perder el aire, es, en esa medida, una cosa. Pero, quizás, él quería decir algo similar al pensamiento que he tomado de Hampshire, a saber, que nuestras decisiones acerca de cuáles trozos del mundo se consideran como individuos singulares, depende, en parte, no de *efectos* comunes, sino de *metas* comunes. Virtualmente, Spinoza dice esto, luego que ha superado su timidez acerca de la teleología:

Si dos individuos están unidos el uno al otro, ellos componen un individuo dos veces más poderoso que cualquiera de ellos. Un hombre no puede querer nada más útil para permanecer en la existencia que el que todas las cosas concuerden de tal manera que la mente y el cuerpo de todos compongan, por así decir, una mente y un cuerpo, que todos conjuntamente intenten hasta donde pueden permanecer en la existencia y que todos conjuntamente busquen para sí mismos la ventaja común de todos. (4p18s en 223/6, citado con omisiones.)

Concluyo que Hampshire tiene aquí algo spinocista que es posiblemente verdadero y, a diferencia de su otra propuesta, realmente ésta se refiere a la teleología, a *metas* compartidas. Pero ello no basta para justificar la doctrina de Spinoza sobre el egoísmo. Como lo anoté anteriormente, nuestros juicios de la forma i) "x y y son partes de un único individuo no pueden depender tan sólo de juicios de la forma ii) "A cuya conservación contribuyen x y y", porque ii) requiere que ya tengamos algún asidero acerca de qué individuos hay y, así, que ya sepamos i). Y esa propuesta puede ilustrarse de manera tal que condena esto como una base del egoísmo spinocista. Nosotros tenemos una captación segura de la idea de lo que constituye un único ser humano; tiene algún contenido teleológico y de autoconservación, sin duda; pero si nos encontrásemos con una configuración orgánica que pasase todas las pruebas de ser un ente humano excepto que hiciese algunas cosas que no condujesen a su supervivencia, no tomaríamos eso como prueba de que no era un individuo único. Si Spinoza piensa que deberíamos hacerlo, él nos debe razones que no nos ha dado. Y él también habrá de admitir que su doctrina del egoísmo individual es verdadera sólo debido a la forma en que define "individuo" y que muy bien podría ser falsa cuando se la entiende en términos de nuestro concepto normal de un individuo único, de una persona o de cosas semejantes.

XI. AFECTOS

LA MORALIDAD substantiva de Spinoza se apoya en una teoría psicológica, la cual no se ha expuesto en su totalidad. En el capítulo VII presenté sus tesis acerca del lado cognoscitivo de la mente humana —creencia, percepción, etcétera. En el capítulo X, he abordado su teoría de la volición —deseos, intenciones e intentos— considerando los dos problemas básicos que hace surgir: ¿Cómo intenta mostrar Spinoza que el egoísmo es verdadero? Y ¿cómo intenta reconciliarlo con su rechazo de la teleología? En este capítulo iré más a fondo por el lado volitivo, aun cuando también tomaré en cuenta los aspectos afectivos de la condición humana, esto es, los que pertenecen a las sensaciones y a la emoción. Acabo de estar usando “cognoscitivo”, “volitivo” y “afectivo” con sus significados normales, pero la terminología de Spinoza es diferente. Él clasifica como “afecto” un gran grupo de *items* que —hablando en general— incluye todas las emociones y todos los deseos inmoderados. No tiene ninguna definición común para todo el género de los afectos, sólo ofrece definiciones de las dos especies. La unidad del género yace tan sólo en la toxicidad de todas especies —cuán dañinas son para la felicidad y para la salud.

§ 59. AFECTOS AGRADABLES Y DESAGRADABLES

1. Spinoza dice que hay tres tipos primarios de afectos —placer, displacer y deseo— de los cuales todos los otros tipos son subespecies. Los dos primeros comprenden, conjuntamente, los afectos emotivos, los que esencialmente incluyen un componente de sensibilidad; el tercer tipo, el deseo, es preciso tratarlo por separado.

Estoy usando “placer” en lugar de la expresión *laetitia* de Spinoza y “displacer” en lugar de su *tristitia*. Sus dos palabras pretenden claramente contrastar los estados de agrado y desagrado de la mente (y del cuerpo) y en un comentario es mejor darles nombres que reflejen ese hecho. Aun cuando los dos términos de Spinoza no portan su polaridad en sus rostros, como lo hacen los míos, él dice explícitamente que representan opuestos polares; de tal manera que todo está bien. Es una molestia menor el tener que recordar que yo estoy usando “placer” para representar todo estado de agrado de la mente —no tan sólo los placeres corporales— pero la alternativa es traducir *laetitia* como “alegría”, como lo han hecho White y Curley, y eso está aún más desencaminado.

Sin embargo, a diferencia de los traductores que han usado “placer” por *laetitia*,¹ yo no traduzco *tristitia* por “dolor”. Como una etiqueta para cualquier estado desagradable de la mente, “dolor” está completamente equivocado. Y “pesar” (White) y “tristeza” (Curley) son demasiado específicos, de una manera similar a como lo es “alegría” por el otro lado.

¹ George Eliot, A. Boyle, Samuel Shirley.

Igual se encuentra "displacer" que sugiere desaprobación o las fruncidas de seño de alguna autoridad. Estos problemas no se encuentran con la expresión "displacer" que no se usa con frecuencia. Esta buena palabra ("*displeasure*") aparece en el OED (*Oxford English Dictionary*) con ejemplos en los que tiene el tipo de significado que yo le estoy dando. Su uso principal en el siglo xx es cuando "placer" y "displacer" se usan para traducir las expresiones *Lust* y *Unlust* de Freud. Este es un precedente reconfortante, puesto que la polaridad de Spinoza es similar a la de Freud y en una traducción actual alemana de Spinoza (la de Jakob Stern) los términos *laetitia* y *tristitia*, se traducen por los términos *Lust* y *Unlust* freudianos.

2. Aun cuando he formulado esto en términos de estados mentales de agrado y de desagrado, la noción que tiene Spinoza de un afecto es psicofísica. De manera específica, él dice que el placer y el desagrado son lo que yo he denominado movimientos hacia arriba y hacia abajo, esto es, cambios hacia un grado mayor o menor de vitalidad y de autosuficiencia, giros alejándose o acercándose a la muerte: "Entiendo por un afecto los estados del cuerpo en los que se aumenta o se disminuye el poder de actuar del cuerpo, con ayuda o con restricciones, y al mismo tiempo, las ideas de estos estados" (3d3). Este no es uno de los casos en los que Spinoza entiende lo que está diciendo en su aplicación física y mete la contraparte mental como una entidad puramente teórica apegándose al paralelismo. Por el contrario, él sabe muy bien lo que es la idea de un cambio en mi nivel de vitalidad física, a saber, un cambio en mi nivel de vitalidad mental. La propuesta es que la noción de un aumento o un decremento de *salud* (la palabra me pertenece, el concepto es de Spinoza) es una noción transatributiva. Decir que *x* tiene placer o que se está haciendo muy saludable, es decir que *x* se está convirtiendo en algo menos capaz de que causas externas actúen sobre él de una manera que amenace su existencia continua y eso podría decirse de manera unívoca si *x* fuese físico o si fuese mental, puesto que esto sólo comprende conceptos que pertenecen a la lógica, causa y tiempo (véase § 12).

La versión de 3d3 de lo que son los afectos, se bifurca en Ad2 y 3, esto es, en las definiciones segunda y tercera de afecto al final de la Parte 3. Puede notarse que esas definiciones no hablan de cambios corporales y de las ideas de los mismos, sino sólo de cambios en "un hombre". Así, "El placer es el tránsito de un hombre de una perfección menor a una mayor", "El displacer es el tránsito de un hombre de una perfección mayor a una menor". Estos dos casos agotan el contenido de d3, lo que quiere decir que la definición oficial de "afecto", ¡excluye el deseo! Este es un signo de problemas al que luego volveré.

En p59d Spinoza da a entender que el placer y el displacer *causan* los movimientos hacia arriba y hacia abajo, pero su tesis usual es que ellos *son* esos movimientos. (Esta es la razón por la que expresé d3 mediante "en la que el poder del cuerpo", etcétera, más bien que mediante "por la cual el poder del cuerpo", etcétera.) En una nota para AD2 y 3, Spinoza comenta su tesis de que el placer son tipos de cambio, pero la defiende sólo para el displacer de la siguiente manera:

El *displacer* consiste en un tránsito a una perfección inferior, no en la perfección inferior misma, puesto que un hombre no puede tener un *displacer* sino en la medida en la que participa de alguna perfección. Ni podemos decir que el *displacer* consiste en la carencia de una perfección mayor. Pues una carencia es una nada, en tanto que el afecto del *displacer* es un suceso real [*actus*], que por tanto no puede ser otro suceso sino un tránsito a una perfección inferior (Nota en AD3).

Este es uno de esos argumentos estratosféricamente abstractos de Spinoza que, al principio, aparecen muy extraños pero que cuando se entienden adecuadamente lo muestran en su mejor momento. En él encontramos dos propuestas.

El está suponiendo que por más bajo o con el mayor *displacer* que alguien se encuentre, ese alguien tiene alguna "perfección", esto es, algo acerca de que su estado es bueno hasta donde se puede. Así tenemos a nuestra persona con su *displacer* y con sus perfecciones y la primera propuesta de Spinoza es que lo *displacer* de su condición no puede surgir de o consistir en tener esas perfecciones. El *displacer* pertenece a los males y las perfecciones son bienes.

La segunda propuesta es que el *displacer* del hombre no puede consistir tan sólo en el hecho de que esas perfecciones no sean mayores, esto es, que hay niveles de perfección que aún no ha alcanzado. Spinoza denomina este hecho una "nada", lo que es extravagante; pero probablemente él tan sólo quiere decir que éste es un hecho negativo en tanto que es positivo el que el hombre tenga un *displacer*. Sin embargo, puesto que no hay ninguna distinción general bien fundada entre los hechos positivos y los negativos, incluso esta formulación más cauta del argumento no lo salva. Hagamos un último intento: el *displacer* es un *actus* en el sentido de no tan sólo ser real sino un suceso real, algo que está aconteciendo de nombre, en tanto que una mera relación entre su nivel de perfección y algún otro nivel no es un acontecimiento en él y, así, no es en lo que consiste el *displacer*. Éste es un argumento sólido, pero su premisa —a saber que el *displacer* es un acontecimiento real— probablemente no lo aceptaría alguien que necesitase que se le convenciese de la conclusión final de que el *displacer* es un cambio para lo peor.

Sin embargo, consideremos a alguien que ponga en duda esa premisa e intentemos, con ayuda de Spinoza, persuadirlo de la misma. Si el *displacer* no es un *actus*, ¿qué es? No puede tan sólo consistir en tener un nivel de perfección que podría ser más elevado, pues, entonces, todo quehacer sería máximo, esto es, casi no habría ningún placer. Podría haber algún nivel N de perfección tal que el *displacer* esté debajo de N; pero esto lo podemos ignorar hasta que alguien sugiera un candidato idóneo para N. Parece que la única posibilidad restante es que el *displacer* sea tener cierto tipo de pensamiento acerca del propio nivel de perfección. Hay dos candidatos obvios: yo tengo *displacer* si pienso que mi nivel era antes más alto o tengo *displacer* si se esperaba que mi nivel fuese más alto. Spinoza no estudia el último caso y, realmente, debería hacerlo. Él menciona el primero en la última página de la Parte 3, en la que dice que en el placer y en el *displacer* no es que "la mente compare la constitución actual de su cuerpo con una constitución pasada" sino, más bien,

que "afirma del cuerpo algo que realmente comprende una realidad mayor o menor que antes". Debemos conceder que el *displacer* no es lo mismo que una nostalgia molesta, pero no estoy convencido de que debe ser el lado mental de una declinación médica real. (De manera incidental, nótese que Spinoza describe aquí el [dis]placer no en términos de cuál sea la sensación, sino de lo que la mente "afirma". Él está intentando hacer tan cognoscitivo como sea posible el atributo del pensamiento.)

3. En apoyo de su tesis según la cual el placer es un proceso, todo lo que hace Spinoza es aseverar una consecuencia de la misma. De una persona que, de hecho, tiene placer, porque está pasando hacia un nivel más elevado de perfección, Spinoza dice que si hubiese nacido con este nivel de perfección "él lo poseería sin un afecto de placer". Quizás se pretende que esto lo encontremos obviamente correcto y que, en consecuencia, estemos dispuestos a aceptar la teoría que lo implica. Yo estoy inclinado a pensar que esto es correcto, aun cuando no lo sea de manera obvia. Algunos filósofos han pensado que el mejor marco mental sería uno estático en el que todo es tan perfecto que no hay espacio para ningún cambio, excepto para lo peor, pero me parece que Leibniz tiene razón cuando dice que eso no es experimentar placer, sino, más bien, ser "insensato y estar atontado".² Esto no es, necesariamente, estar de acuerdo con la propuesta AD2, de Spinoza, y ciertamente con Leibniz de que el placer debe comprender una mejora conforme a alguna dimensión.

Que el *displacer* comprende un proceso me parece menos seguro que el que lo haga el placer. Esto es porque la uniformidad a lo largo del tiempo, es a lo que parece una enemiga del placer pero no del *displacer*. Si el contenido de mi mente es gozable, pero no cambia, con el tiempo se hará no gozable tan sólo debido a su cualidad de invariancia. Esto es lo que es el aburrimiento —una pérdida del placer por medio de una pura carencia de variedad. No puedo ver que algo se relacione con el *displacer* como el aburrimiento lo hace con el placer, pero la propuesta es controvertida y no estoy en posición de insistir acerca de ella.

4. Para la mayor parte de los propósitos de Spinoza, él sólo necesita que el placer y el *displacer* sean opuestos y que cada uno de ellos sea, en su raíz, un fenómeno médico o biológico. En efecto, algunos detalles de su teorizar se verían en problemas a menos que él se hubiera retractado de la definición de los mismos, sólo mediante los movimientos hacia arriba y hacia abajo. Por ejemplo, cuando él define "amor" como "placer acompañado por la idea de una causa externa" (AD6) y "odio" como "displacer acompañado de la idea de una causa externa" (AD7), él da a entender que nadie puede amar y odiar al mismo tiempo. Pero esto es falso, no tan sólo cuando se interpreta en términos de disposiciones a amar y a odiar, sino también cuando se considera de manera episódica. Puedo llenar mi mente con mi odio hacia y, y, al mismo tiempo, con mi amor hacia x, quizá amando más a x porque también odia a y. Y en p1740c1, el mismo Spinoza concede algo incluso más fuerte, a saber, que yo puedo, a la vez, amar y odiar el mismo objeto. Él intenta darse algún espacio al

² *New Essays*, p. 189.

distinguir los movimientos hacia arriba y hacia abajo de todo el organismo de mejoras y deterioros no balanceados parciales. Pero pienso realmente que él debería abandonar, por completo, la idea de hacia arriba/hacia abajo y buscar alguna versión más completa de la naturaleza esencial del placer y del displacer.

5. Sin embargo, la teoría arriba/abajo funciona en un aspecto importante de la Parte 3 que presento ahora. Spinoza se apega a su tesis de que nada se da a sí mismo de manera activa, de la que se sigue —dado que el displacer es un movimiento hacia abajo, una disminución de la vitalidad, un daño— que todos los afectos de displacer son pasiones, esto es, se causan desde fuera del organismo. Los afectos placenteros por otra parte, pueden ser o bien activos o bien pasivos; cualquier cosa que yo haga sin auxilio será placentera, conforme a Spinoza, pero también desde el exterior pueden causarse cambios placenteros.

Empero, cuando él introduce el placer por primera vez, lo define como “esa *pasión* en la que la gente pasa a una perfección mayor” (p11s); y algunos otros pasajes también dan a entender que no hay ningún placer activo, esto es, un placer causado por el organismo que lo tiene. He aquí los hechos textuales.

En la mayoría de los casos en los que se apela a la definición de placer p11s, en la Parte 3, se ignora la parte correspondiente a la “pasión”; todo lo que se usa es que el placer sea un movimiento hacia arriba de la mente y del cuerpo —así tenemos, p15, 19-21, 23, 34. También en p53; en este caso se considera un afecto que podría no ser pasivo, a saber, el placer que se da “cuando la mente se contempla a sí misma y a su poder de actuar”, a lo que posteriormente aduce Spinoza para probar que hay placeres activos así como los hay pasivos (p58) —una tesis que se confirma cuando p59,d dice que el placer puede ser activo en tanto que no puede serlo el displacer, y que finalmente se consagra en AD2.

Pero dos demostraciones en la Parte 3 dependen de que el placer sea causado siempre desde el exterior. Una de ellas es p56d en la que se arguye que “hay tantos tipos de placer como hay tipos de objetos que nos afectan” y el argumento supone, sobre la base de p11s, que todos los placeres los causa la acción de objetos externos sobre la persona. Sin embargo, incluso si el argumento fuese correcto de otra forma, aun mostraría que hay tantos tipos de placer *pasivo* como hay objetos, etcétera; de lo que se sigue, *a fortiori*, que hay al menos tantos tipos de placer como hay objetos, etcétera. La prole de p56 también es inocua, porque toda fluye a través del cuello de botella de 4p33, que sólo habla de los “afectos que son pasiones” sin dar a entender que todos los afectos sean pasiones.

Luego tenemos el caso peculiar de p57. Puede que no importe mucho por sí mismo, ya que no volvemos a oír de él nuevamente; pero hemos de notar que su demostración parece depender totalmente de la premisa: “El placer es un deseo o un apetito en tanto que lo aumentan [o] lo auxilian causas externas.” El único hecho claro acerca de este argumento oscuro es que el mismo se vendrá abajo a menos que todo placer sea pasivo.

6. Exactamente después de los dos episodios que al placer limitan a ser un placer pasivo, Spinoza escribe: "Esto bastará con respecto a los afectos que se refieren a un hombre en tanto que sobre él se actúa. Quedan por añadir unas cuantas palabras con respecto a los que se relacionan con él en tanto que él actúa" (p57s) y luego pasa inmediatamente a p58 que dice que hay placer activo. "Esto bastará...", ¿Qué bastará? ¿La totalidad de la Parte 3 hasta ese punto o bien, tan sólo p56,57? De cualquier manera, si hay placer activo, entonces, ¿por qué se define, en p11s, el placer como una pasión?

Es muy claro que en alguna etapa del desarrollo de sus tesis Spinoza consideró que todo placer era pasivo y que, cuando modificó su tesis acerca de esto, realizó una labor imperfecta de limpieza.³ Las impurezas que restan, como la definición en p11s, no se consideran en ningún grado importante en las demostraciones ni se insinúan en la estructura doctrinaria. Como lo he mencionado, p56 sigue estando bien aun si algún placer es activo y p57 no tiene prole. Las consecuencias posteriores de la definición de "placer" en p11s, todas figuran en la Parte 4, y cinco de ellas son inocuas. La que pone a funcionar la idea de que todo el gozo es pasivo es 4p18d, que pretende mostrar que "un deseo que surge del placer es más fuerte, si todo lo demás permanece sin cambio, que uno que surge del displacer". El argumento de Spinoza en favor de esto se apoya en la noción de que tanto el placer como el deseo comprenden cambios en la misma dirección, en tanto que el displacer comprende un cambio en la dirección opuesta, de tal manera que nuestros deseos se refuerzan por nuestros placeres y se debilitan por nuestros displaceres. No nos preocupemos por los muchos detalles que aquí se dejan fuera. Para los propósitos actuales lo que importa es un toque decorativo que Spinoza añade a su versión del placer y del deseo como colaboradores; él dice que en el deseo placentero no hay tan sólo un impulso del "poder humano" (deseo) sino también un impulso del "poder de la causa externa" (placer), en tanto que en el deseo desagradable "sólo el poder humano" tiene que darle su fuerza al deseo. Así, el argumento no necesitó ligar el placer a la causación externa, pero al analizarlo es esto lo que resulta que hace.

También esto es relativamente inocuo. Empero, aun cuando la estructura demostrativa se daña poco debido a los restos de la tesis de que todos los placeres son pasiones, esta tesis aún está presente con fuerza en la obra, de otras dos formas. Una se explicará en el capítulo XIII, la otra la explico en la siguiente sección.

§ 60. EL DESEO COMO UN AFFECTO

1. Los afectos no sólo incluyen los placeres y los displaceres, sino también los deseos. Spinoza está pensando en los deseos que son dañinos debido a que son inmoderados, desequilibrantes o insatisfactorios; él sos-

³ Evidencia adicional de que la definición de p11s es una sobra: dice que en el placer la mente —no el hombre— pasa a una perfección superior. Esta es una distorsión de la doctrina madura.

tiene que los afectos placenteros y los no placenteros tienden a ser dañinos en formas similares. La forma de vida que con aprobación se exige en las Partes 4 y 5, está libre de la conducta que se adopta "a partir de un afecto", v. gr., la conducta en la que uno está esclavizado por la esperanza (placer), el temor (displacer) o la avaricia (deseo). Entonces, los tres tipos de afecto tienen alguna unidad en el extremo final moral de la teoría; pero eso no les da una similitud intrínseca, que los unifique en el extremo de entrada y Spinoza no se enfrenta a ese hecho. Es como si, si necesitásemos el concepto *maleza* en nuestra jardinería, suponemos que pertenece a nuestra teoría botánica.

Es un hecho elocuente el que Spinoza, en un par de ocasiones, adopta a decir en general lo que es un afecto, en d3 y en la Definición General casi al final de la Parte 3, limitándose en cada una de esas ocasiones al placer y al displacer con omisión del deseo.

Sin embargo, la situación no es que el deseo spinocista se encuentre a una distancia molesta del placer y del displacer. Por el contrario, si tomamos a estos dos tal como se les define en AD2 y 3, y al deseo tal como se le define en 3p9s, ¡el deseo es una especie de placer!

Eventualmente abandonaremos la teoría del deseo de Spinoza que consideraremos que él está usando en términos de una manera teleológica bastante normal. Pero su versión oficial de p9s influye la Parte 3, especialmente al dar a entender que el deseo es una especie de placer. Los peligros, tensiones y renunciaciones que fluyen de esto no son filosóficamente instructivas, pero es preciso que las identifiquemos y que las pongamos limpiamente de lado si queremos captar lo que tiene de valor el texto. Ésta es mi meta en la presente sección.

2. El deseo es un "apetito junto con la conciencia del mismo" (p9s), queriendo decir "apetito del cual uno es consciente"; y Spinoza dice que la conciencia es pertinente con respecto a si "deseo" es la palabra correcta, pero esto no tiene una importancia sustantiva: "Yo no reconozco ninguna diferencia entre el apetito y el deseo humano. Pues sea que un hombre esté consciente de su apetito o no, el apetito aún sigue siendo uno y el mismo" (AD1, explicación). Ningún hecho acerca del contenido, dirección, fuerza, causas o efectos de un apetito dependerá de si el mismo es un deseo.

Añádase a eso que la versión que da Spinoza del apetito (véase § 52.1), conforme a la cual mi apetito de que P suceda es esa parte de mi naturaleza que me hace comportar en maneras productoras de P. Conforme a este análisis, el valor de verdad de "x tiene ahora un apetito" será siempre el mismo que el de "x sufre ahora un cambio cuya causa se encuentra en él".

Luego añádase la doctrina de Spinoza (véase § 57.3) de que cualquier cosa que activamente realice una persona debe elevar su nivel de salud y de vitalidad.

Cuando se combinan estos ingredientes, obtenemos el resultado de que siempre que alguien tiene un deseo se le causa que se mueva en sentido ascendente, esto es, que cambie en la dirección de mayor salud, "perfección" y demás. Pero, ¡así es exactamente como Spinoza define

"placer"! En resumen, él ha dejado "deseo" sin ninguna labor que realizar. Lo ha ligado a "apetito" y ha aportado premisas que implican formalmente que hay un apetito cuando y sólo cuando hay placer activo, esto es, placer cuya causa proviene del interior. Ciertamente el placer es el movimiento hacia arriba, en tanto que el apetito es la base causal del mismo; pero Spinoza no es sensible a tales diferencias y no hace ningún intento por dejar ésta para impedir un choque. Es como si hubiese definido apetito no como la naturaleza de la persona en tanto que causa un impulso hacia arriba, sino tan sólo como el mismo impulso hacia arriba —con el progreso hacia una vitalidad mayor. Para simplificar, lo consideraré así en todo lo que resta de esta sección.

3. En gran parte del tiempo, a lo largo de p14-59, no hay ningún problema por el hecho de que Spinoza deba incluir el deseo dentro del placer, algunas proposiciones, tales como p14,27,51, se generalizan acerca de todos los afectos sin hacer ninguna distinción entre ellos. Otras, incluyendo p16-26, hablan sólo del placer y del displacer, no del deseo. Algunas observaciones acerca del deseo o acerca de "intentar", incluyendo varias en las proposiciones y en los escolios de p28 en adelante, se deslizan sin ningún problema porque no ligan claramente el deseo con el apetito spinocista o no representan explícitamente junto con el placer en el trío de los afectos o ambas cosas. Así pues, la pura casualidad ayuda a mantener a Spinoza sin problemas, como en p15d donde defiende la tesis de que cualquier cosa puede, por pura coincidencia, ser la causa, en alguien, de placer, displacer o deseo, arguyendo en favor de esto en detalle para los dos primeros tipos de afecto y luego añadiendo, a la ligera: "Y de la misma manera puede mostrarse fácilmente que esa cosa puede ser la causa por coincidencia del deseo." También se evitan problemas en p59, donde se dice que de los tres afectos sólo el placer y el deseo pueden ser activos; Spinoza arguye que el displacer es siempre pasivo y obtiene su resultado como residuo, sin haber tenido que decir cómo el placer y el deseo se relacionan entre sí.

4. Pero hay dificultades en p37: "El deseo que surge del displacer o del placer... es mayor cuanto mayor sea el afecto." La misma formulación de la proposición, tomada en serio, implica que el deseo no es un afecto. Pero incluso más reveladora es la demostración. Si se considerase que el deseo es un apetito spinocista, un deseo placentero sería proporcional al placer, porque el deseo placentero es placer. Spinoza se sale de esa situación problemática; él arguye que puesto que el placer es bueno para nosotros "un hombre afectado con placer no desea sino perseverar en él", etcétera. Esto se apoya en la forma teleológica de la doctrina del egoísmo; no en "Lo que un hombre hace le dará placer" sino más bien en "lo que le da a un hombre placer es lo que él hace".

La otra mitad de la demostración no debe funcionar en manera alguna. Tal como lo informé en § 59.6, Spinoza arguye en 4p18d que el deseo y el displacer siguen caminos opuestos, lo que implica que cuanto más fuerte sea el displacer será más débil el deseo. Pero aquí, en 3p37d, él está arguyendo en favor de, exactamente, lo opuesto: Y cuanto más fuerte sea

el *displacer* mayor será el *deseo*. Este cambio depende, esencialmente, de la conversión a forma teleológica del condicional que define el *deseo*. El argumento es que un incremento en *displacer*, por sólo un decremento en vitalidad, es algo en contra de lo que da el *deseo* de autoconservación y cuanto mayor sea el desafío del *displacer*, mayor será la respuesta del *deseo* en contra de él. Eso muestra al *deseo* como poniéndose a la altura de las cosas, enfrentándose a desafíos, haciendo lo que se necesita para conservar la salud y el bienestar, pasando teleológicamente de "esto lo ayudaría" a "él hará esto" más bien que a la inversa. También hay problemas en p56, que mencioné anteriormente. Luego de haber argüido en favor de una gran diversidad entre placeres y *displaceres*, Spinoza extiende este resultado al *deseo* de la manera siguiente. Primero define "*deseo*" en términos de esas partes de la naturaleza de la persona que son causa de que actúe de cierto modo y luego continúa:

Por tanto, como cada uno [tiene] este o ese tipo de *placer*, *displacer*, amor, odio, etcétera —esto es, como su naturaleza está constituida de una u otra manera— así varían sus deseos y la naturaleza de un *deseo* debe diferir de la naturaleza de otro tanto como los afectos de los que cada uno surge difieren unos de otros (185/11).

Este argumento considera que el *deseo* comprende *todo* lo que sucede dentro del individuo. Si el *deseo* es menos que eso, una inferencia en las naturalezas de dos personas no asegura que sus deseos difieran. Spinoza ha pasado nuevamente de la lectura teleológica de "*deseo*" a una lectura spinocista amplia —pero es tan amplia que en lugar de que el *deseo* caiga dentro del *placer*, se presenta el peligro de que tanto el *placer* como el *displacer* sean absorbidos por el *deseo*. Dicho brevemente, la demostración no yuxtapone de manera cómoda el *deseo* con el *placer* y el *displacer* como una parte de un trío.

En p57d hay un problema de otro tipo. Allí Spinoza evita que el *deseo* choque con el *placer* activo procediendo como si todo *placer* fuese pasivo. Esto también sucede en 4p18d que, en cada caso, Spinoza se vio atraído a hacer del *placer* siempre una pasión por el hecho de que esto reduce el *placer* lo suficiente como para darle al *deseo* algún terreno propio sobre el cual asentarse.

5. Resumiendo lo dicho hasta ahora: en los argumentos en los que el *deseo* y el *placer* se enfrentan el uno al otro, hemos encontrado uno en el que el *deseo* es ruidosamente teleológico (p37d), uno en el que el *deseo* permanece como no teleológico pero que es también amplio como para no tener casi contenido (p56d) y uno en el que hay espacio para el *deseo* mediante la pretensión de que todo *placer* es pasivo (p57d).

Después de todo esto, sólo nos queda el extraordinario p58: "así como el *placer* y el *deseo* que son pasiones, hay otros afectos de *placer* y de *deseo* que están relacionados con nosotros en la medida en que actuamos". Esto anuncia el *placer* activo después de algunas sugerencias de que el *placer* podría siempre ser una pasión (véase § 59.6); y también anuncia el *deseo* activo —pero ¿se nos ha animado a pensar que, quizás

todo es pasivo? Puede haber una clave oculta en ese sentido en p56d, pero en casi toda la Parte 3 no da ninguna indicación de que algún deseo sea pasivo y mucho menos que todos lo sean. En p58d Spinoza apela a p9 como dando a entender que tenemos deseos "en la medida en que" somos pasivos. O todo lo que él quiere decir con eso, nuevamente en p9, es que tenemos deseos incluso cuando somos *pasivos*, no que un deseo pueda ser jamás un aspecto pasivo de nosotros; así esto no nos ayuda a entender por qué Spinoza considera, en p58, que vale la pena decir que no todos los deseos son pasiones.

La inclusión, en p58, de "y deseo" no es un mero desliz. Aun cuando no se la introduce propiamente, la noción de deseo pasivo se asoma en la Parte 3, como en el siguiente caso: "Este afecto difícilmente puede ser superado. Es en tanto un hombre se encuentre en las garras de cualquier deceso, él, al mismo tiempo, debe encontrarse en las garras de éste" (AD44, explicación). Un hombre no puede estar "en las garras" ¡por su "propia esencia"! Cuando Spinoza habla de esta manera de los deseos propios él no está considerándolos como meros aspectos de la naturaleza propia que son causa de la propia conducta.

Esto presagia una tendencia en aumento, a lo largo de toda la Parte 4, de apoyar los deseos pasivos, y veremos en el capítulo XIII que Spinoza tiene una necesidad aguda de que algunos deseos sean pasivos. Si ninguno lo fuese, entonces por su propio principio de "ningún autodaño", ningún deseo puede ser dañino para quien lo tiene; pero Spinoza está correctamente seguro de que muchos de nuestros deseos son extremadamente dañinos para nosotros. Esta necesidad suya se hace explícita en los primeros tres párrafos del Apéndice 4, que claramente afirman que hay deseos pasivos.

Debemos suponer, como lo haré de ahora en adelante, que Spinoza, de manera central, está usando "deseo" teleológicamente, considerando que significa lo que significa de ordinario, más bien que lo que se dice que significa en 3p9s y en AD1. Esto nos liberará, como lo libera a él, tanto de la identificación del deseo con un placer activo y de la implicación de que todo deseo es activo y, así, inocuo para quien lo tiene.

§ 61. LA LISTA DE AFECTOS DE SPINOZA

1. Spinoza desparrama definiciones de muchos tipos de afecto a lo largo de los escolios 11-59, y luego las repite, en ocasiones alterándolas un poco, en las definiciones de afectos con las que concluye la Parte 3. Yo consideraré las últimas versiones, empleando números llanos para referirme a las definiciones de los afectos.

Hay cuatro docenas de las mismas, comenzando, claro está, con deseo, placer y displacer. Las dos siguientes, asombro y desdén son estados cognoscitivos, que Spinoza dice que las incluye no porque sean afectos, sino porque las necesitará en definiciones posteriores. El asombro es el estado en el cual la mente está en flujo y se detiene bruscamente por la impresión de algún objeto con el que no sabe que hacer —"esta imagen particular no tiene ninguna conexión con otras". Y el desdén, a juzgar

por 5 auxiliado por su precursor p52s, es una actitud de minimizar negativamente algo que no ha satisfecho nuestras expectativas, de tal manera que "la presencia de la cosa lleva a la mente a imaginar más lo que no está en ella que lo que sí está".

De 6 hasta el final de 31, todo se define en términos de placer y de *displacer* y de sus derivados, y de estos últimos los más prominentes son amor y odio, que se definen en 6 y 7 como placer y *displacer*, respectivamente, "acompañados por la idea de una causa externa".

Hay cuatro afectos que, hablando estrictamente, se definen no como placer, *displacer* o algún derivado de éstos, sino como pensamientos —por ejemplo, "Sobreestimar es tener de alguien, por amor, un pensamiento más elevado de lo que es justo" (21; los otros son 22, 28, 29). Pero cada uno de éstos se define como un pensamiento que surge de un afecto y Spinoza no es la persona que distinga esto de un afecto que da origen a un pensamiento.

2. Luego de la explicación AD31, Spinoza anuncia que va a pasar de los afectos que se definen mediante placer y *displacer* a algunos que se relacionan con el deseo. Sin embargo, el supuesto grupo de "deseo" comienza con seis que no encajan cómodamente en él. Yo me propongo abandonar 32 como un *item* menor del que podemos prescindir y 33 porque en manera alguna es un afecto. Luego vienen 34-37 que propongo elevar al conjunto del grupo placer-*displacer*. Todos ellos se definen en términos de placer o *displacer* o expresiones derivadas de ellos, así como en términos de deseo; y más adelante argüiré que lo que cuenta no es si el deseo está presente, sino, más bien, si placer/*displacer* está ausente. No adopto esta posición acerca del uso de "amor" en las cuatro últimas definiciones de afecto —por ejemplo, "La codicia es un deseo y un amor inmoderados de riqueza"— porque esos usos de "amor" me parecen descuidados y que no muestran que los *items* definidos se piensan como comprendiendo esencialmente placer. Otros tres miembros del grupo del deseo están mal colocados, a saber, 40-42. De éstos, la osadía (40) se define mediante deseo, pero atrás, en p51s se define, de manera más idónea, como la falta de cierta limitación de los deseos propios; eso hace que no sea un afecto en manera alguna y propongo abandonarlo. Los otros dos son versiones, manejadas de manera impropia, del temor que ya se incluyó como el *item* 39; poco perderemos si abandonamos ambos y dejamos que su labor la realice, de manera abierta, el temor. Yo no elimino, de manera similar, el susto (13) por una razón importante que daré en .5.

3. Resumamos ahora: si hacemos de lado *asombro* y *desdén*, en tanto que no son afectos y elevamos 34-7 del grupo de deseo, podemos ordenar la mayor parte de los afectos de placer y *displacer* en quince pares, del cual el primer miembro de cada par se relaciona con el segundo, como el placer lo hace con el *displacer*:⁴

⁴ Es tomarse una ligera libertad al unir diez a once y treinta y cinco a treinta y seis. Estos últimos se hacen una pareja si en AD35 reemplazamos "lástima" por "compasión". Véase la siguiente nota.

- | | |
|--------------------|-------------------|
| 6. amor | 7. odio |
| 8. inclinación | 9. aversión |
| 10. devoción | 11. burla |
| 12. esperanza | 13. susto |
| 14. confianza | 15. desesperación |
| 16. alegría | 17. decepción |
| 19. atención | 20. indignación |
| 21. sobreestima | 22. desprecio |
| 23. envidia | 24. compasión |
| 25. autoestima | 26. humildad |
| 28. orgullo | 29. desaliento |
| 30. autoexaltación | 31. vergüenza |
| 34. gratitud | 37. venganza |
| 35. buena voluntad | 36. ira |

Quedan sólo arrepentimiento (27) que muy bien podría haber sido un opuesto polar de autosatisfacción jactanciosa, pero sucede que no lo es y lástima (18) acerca de cuyo *status* Spinoza no es claro.⁵

La parte del deseo, de la lista, luego de las elevaciones que he propuesto, es ésta:

- | | | |
|--------------|----------------|----------------|
| 38. crueldad | 39. temor | 43. cortesía |
| 44. ambición | 45. glotonería | 46. embriaguez |
| 47. codicia | 48. lascivia | |

Estoy considerando que Spinoza quiso decir lo que dice al definir la crueldad, a saber, que llamamos a una persona cruel si *ella* tiene una mala disposición hacia alguien a quien *nosotros* amamos. Curley y otros conjeturan que esto es un desliz y que Spinoza quiso decir... si ella está con mala disposición hacia alguien que *ella* ama representando, de esta manera, la crueldad como un afecto odio-amor. Estas dos tesis acerca de la crueldad pueden encontrarse en p41cs y una debe haberse abandonado en el camino. Al decidir cuál fue, ¿por qué conocimos la que requiere que reescribamos AD38 a nombre de Spinoza? Si yo concordase con los reescritores, claro está que tendría que elevar la crueldad al grupo placer/displacer.

4. Puesto que se supone que los tipos de afecto son tan numerosos como los tipos de objeto que puedan actuar sobre nosotros, debe haber una infinidad de ellos (véase 3p56). ¿Qué fue lo que llevó a Spinoza a escoger estas cuatro docenas más bien que a hacer otra selección del infinito? En p59s dice que éstos son "los principales", pero no explica eso. No es que éstos sean los que más necesita en sus demostraciones; de los nombres de afecto definidos en la Parte 3, menos de la mitad aparecen en

⁵ Al explicar AD18 Spinoza identifica, virtualmente, la lástima con la compasión, aun cuando la primera es un *displacer* y la otra es forma de amor y, por consiguiente, de *placer*.

demostraciones en las Partes 4 y 5 y catorce de ellos aparecen sólo una vez.⁶

La respuesta es que la elección por parte de Spinoza del tipo de afecto la guían los significados de los nombres de afecto en el lenguaje ordinario. En cada caso, toma una palabra ordinaria y permite que su significado común sirva para localizar cierta línea y luego se propone dar una versión teórica profunda de aquello en lo que tal línea consiste. Si la línea trazada por el lenguaje ordinario es tan desordenada que no admite ningún análisis spinocista sólido, él lo acomodará un poco antes de ponerse a trabajar en ella. Esto es lo que pienso que está sucediendo aquí: "Que en su uso común estas palabras significan alguna otra cosa. Pero mi propósito es explicar la naturaleza de las cosas, no el significado de las palabras. Pretendo indicar estas cosas mediante palabras cuyo significado ordinario se acerca más a las significaciones con las que quiero usarlas." (19 y 20, explicación, ligeramente modificada. He seguido la versión holandesa al final del pasaje, prefiriendo "se acerca más" a la propuesta de la versión latina "no son totalmente opuestos".)

Esto les proporciona a los significados comunes un papel sólo en la selección de blancos de análisis, no en la determinación del contenido del análisis. Objeción: "Tú aún le concedes a Spinoza que le da peso a los hechos acerca del lenguaje ordinario, que es algo que él nunca hará." Estoy de acuerdo en que no lo hace con frecuencia pero lo hace en esta área. Por ejemplo, dice que hay algunos tipos de imitación que él no consideraría como emulación —"no porque sepamos que la emulación tiene una causa y la imitación tiene otra, sino porque ha sucedido por el uso que llamamos émulo sólo a alguien que... etcétera" (33, explicación). También dice que ha introducido asombro porque "se ha hecho común" llamar a los tres afectos primarios "por otros nombres cuando se relacionan con los objetos ante los que nos asombramos" (192/8); omite la definición de un par de afectos "porque ningún afecto que yo conozca deriva su nombre de ellos" (192/18); reacomoda anhelar "porque la palabra *ánhelar* parece referirse al deseo" (200/5); omite la definición de algunos otros afectos en parte "porque la mayoría de ellos no tiene nombre" (203/18).

Yo diría de manera ingenua, que muchas de las definiciones de Spinoza no se adecuan a los sentidos ordinarios de los términos que se definen y parece que no capturan a ningún vecino interesante de ellas. Hay mucho aquí que podría considerarse como revisionista, pero probablemente tan sólo es incompetencia. Se darán ejemplos en su momento, pero de inmediato podríamos señalar que varios de los llamados "afectos del deseo" son, realmente, rasgos de carácter; incluyen disposiciones a querer, a sentir y a comportarse de ciertas formas y las definiciones de Spinoza no le hacen justicia a su complejidad.

5. Los tipos de afecto no básico que aparecen en la parte del deseo de mi lista no se usan en demostraciones. El principal interés de Spinoza se encuentra en el placer y en el displacer, así como también el mío. Em-

⁶ Los tres tipos básicos aparecen, con la mayor frecuencia, seguidos de amor y de odio. Los otros que aparecen más de una vez son 13, 25, 28 y 30.

pero, habremos de preguntar qué pensaba él que estaba haciendo al poner los dos tipos de afecto bajo una única denominación.

Sabemos qué unidad se supone que hay en la salida moral de la teoría. Los afectos en ambos géneros pueden amargar, retorcer y echar a perder nuestra vida; nos amenazan no sólo el miedo, el odio y la auto-exaltación, sino también la codicia, la lascivia y la ambición. Esa unidad en la salida requiere un peso de unidad en el extremo de entrada de la teoría, a saber, el supuesto de que cualquier afecto puede incluir la conducta. Esa es claramente la tesis de Spinoza y ciertamente tiene razón.

Sin embargo, algo puede influir la conducta —y así ayudar a explicarla sin que pueda ser una base para predecirla; la información de que alguien está borracho puede ayudarle a uno a explicar por qué se comportó como lo hizo, pero no genera ninguna propuesta razonable acerca de lo que hará. Teniendo en cuenta este hecho, véase mi versión de la lista de Spinoza. Acepto que los miembros del grupo del deseo, entendido teleológicamente, son bases muy ricas para hacer predicciones de conducta, en tanto que los afectos de placer/displacer son mucho más pobres. Por otra parte, los tipos de afecto que son pobres en contenido conceptual son relativamente ricos en información acerca del tono emocional y a la inversa. Consideremos algunos ejemplos —tomando todos los tipos de afecto en la forma de su disposición más bien que episódica, puesto que ésta es la manera más natural de entender el grupo del deseo. Si se nos dice que Pedro está orgulloso (28) y que Carlos es cruel (38), sabemos más acerca de cómo se siente Pedro que acerca de cómo se siente Carlos y podemos hacer mejores predicciones acerca de la conducta de Carlos que de la de Pedro. Asimismo, si se nos dice que Alberto es ambicioso (44) del éxito profesional en tanto que Ernesto es envidioso (23) del éxito profesional, esto nos dice mucho acerca de cómo se comportará Alberto, pero poco acerca de cómo se siente, y sucede lo contrario con Ernesto.

O esto es lo que estoy inclinado a pensar. Y mi conjetura es que esta doble diferencia le auxilió como guía a Spinoza para que ordenara los afectos en dos listas. Eso ayudaría a explicar lo que sucede cuando él distingue el susto (*metus*, 13), que es “un displacer vacilante que surge de la idea de una cosa futura o pasada de cuyo resultado dudamos en alguna medida”, de temor (*timor*, 39), que es “un deseo por evitar un mal mayor, el cual nos asusta, mediante uno menor”. Por típicamente secas y abstractas que sean esas definiciones, las mismas apoyan mi conjetura. Spinoza está considerando que el susto es un episodio del pavor ansioso acerca de algún resultado, con ninguna implicación acerca de que se sea capaz de hacer algo acerca de él; y él considera que el temor es una ocasión de la disposición de obtener algo molesto a fin de evitar algo peor. Él dice que “tenemos susto” del último, pero argüiré en § 73.4-5 que cuando él pone a funcionar su concepto de temor, el hincapié recae menos sobre el tono emocional que sobre la coerción de la voluntad. Por ejemplo, considérese a alguien que vive de manera sosegada —aunque lo odio— porque piensa que ésta es la forma de no caer al infierno. Aun si esta persona está tan segura del éxito que no sufre ningún episodio de susto, creo que Spinoza describiría sus motivaciones en términos

de temor. Así pues, pienso que su concepto de temor es mucho más informativo acerca de la conducta que acerca del tono emocional, que es por lo que no lo promuevo a la categoría placer/displacer. Claro está que debemos limitar nuestra palabra "temor" para hacer que signifique sólo esto; pues en el uso normal en ocasiones nombra un estado emocional ("Estaba paralizado por el temor"), así como en ocasiones representa un hecho acerca de preferencias ("Tomó su sombrilla por temor de que pudiera llover"). Pero "susto" y "temor" son las mejores etiquetas que yo puedo encontrar para 13 y 39; de cualquier manera, los importantes son los conceptos, no las etiquetas.

Consideremos ahora los tipos de afecto 34-37 que saqué del grupo de deseo. Cada uno de ellos tiene fuertes implicaciones acerca de la conducta y acerca del tono emocional. Que alguien me esté agradecido (34) se refiere más específicamente a su conducta probable que lo que sucede con (por ejemplo) el que esté indignado (20) en contra mía; por otra parte, dice más acerca de cómo se siente que lo que sucede con (digamos) el que sea obsequiosamente cortés conmigo (43). Y, algo similar sucede con los otros tipos de afecto reacomodado; cada uno parece tener un contenido emocional mayor que los otros afectos del deseo y un contenido conductual mayor que los otros afectos del placer y del displacer. Eso podría explicar por qué Spinoza o yo estamos en desacuerdo acerca del grupo a que pertenecen.

Quizás. No estoy seguro de que mi doble conjetura sea correcta y no apoyaré nada sobre esto en lo que sigue. De ahora en adelante me ocuparé sólo con los tipos de afectos que yo clasifico bajo el placer y el displacer.

§ 62. LA VERSIÓN DE SPINOZA SOBRE LAS EMOCIONES

1. El grupo de afectos según Spinoza de placer/displacer —o mi versión ampliada— podría verse como un grupo de tipos de *emoción*. Considerémoslo a la luz de los seis que Alston enumera como aquellos a los que se les ha dado importancia en diversas teorías de la emoción: ¹

1. cognición
2. sentimientos de cierto tipo
3. sensaciones corporales señaladas de ciertos tipos
4. procesos corpóreos involuntarios y expresiones abiertas de diverso tipo.
5. tendencias a actuar en cierta forma
6. una condición molesta o perturbada de la mente o del cuerpo.

Spinoza presumiblemente reuniría (3) con la primera mitad de (4), bajo el paralelismo. Hemos visto que él describe la mente de una manera altamente intelectualista y podría haber preferido hablar no de sensaciones que van paralelas con molestias corpóreas sino, más bien, de que la mente "afirma" que se dan las molestias corpóreas; pero debemos verlo como permitiendo, aun cuando a regañadientes, (3). De hecho, él

¹ W. P. Alston, "Emotion and Feeling", en Edwards.

no habla de molestias corpóreas y de sensaciones que ellas originan y eso está bien, porque no nos ayudan a clasificar las emociones en clases útiles, ni tienen mucho que ver acerca del papel de los episodios emotivos en nuestras vidas. En el siglo XIX algunos teóricos pusieron las emociones corpóreas en el centro, usándolas para clasificar las emociones e incluso para explicar lo que es que un estado sea emotivo.⁸ Pero esa teoría aún no había nacido en la época de Spinoza y ya murió en nuestros días.

2. Por lo que toca a la otra mitad del tipo (4) de Alston —expresiones abiertas de ciertos tipos— Spinoza tampoco las señala pero dice algo acerca de éstas: "Con respecto a los estados externos del cuerpo, que se observan en los afectos —tales como temblor, palidez, gemidos, risas, etcétera—, los he omitido porque sólo están relacionados con el cuerpo, sin ninguna relación con la mente" (p59s en 189/28). Esto parece como un abandono del paralelismo, pero estoy seguro de que no lo es y de que el punto de vista de Spinoza es como sigue.

A cualquier clasificación decente de *items* bajo un atributo le debe corresponder una clasificación bajo el otro atributo, pero podemos tener una taxonomía sin tener la otra. En el nivel científico más profundo Spinoza debe decir que tenemos física pero no psicología (véase § 33.5), pero en el caso de los afectos la situación se invierte: nosotros clasificamos, entendemos y controlamos nuestras emociones mediante una taxonomía que tiene que ver con la manera como aquéllos se sienten y con los estados cognoscitivos que comprenden. Es verdad que "placer" y "displacer" se definen en términos transatributivos, pero la clasificación de grano fino depende de "ideas" asociadas con contenidos específicos, como cuando amor se define como placer acompañado por la idea de una causa externa. Como lo señalé en § 51.5, una clasificación de las ideas mediante sus rasgos representativos —queriendo decir aquello de lo que indirectamente son ideas— no puede rastrearse sobre ninguna clasificación de estados corpóreos en términos de sus rasgos intrínsecos, esto es, de sus propiedades estructurales de movimiento y reposo. Y así, tras adoptar una taxonomía de los afectos en términos de contenido de ideas, Spinoza se ve separado de una taxonomía de ellos mismos en términos físicos.

Esto es por lo que él siempre describe las curas de los afectos en términos mentalistas. En el Prefacio 3 dice que aportará lo que hasta ahora no hemos tenido, a saber, una teoría de "el poder de la mente sobre los afectos", una versión de "lo que la mente puede hacer para moderarlos". Y más se dice en el mismo sentido en 3p56s. Claro está que él debe sostener que el poder de la mente sobre los afectos se ve contrarrestado por un poder del cuerpo sobre éstos, así que su tesis tiene que consistir en que tenemos alguna captación del primer poder y aún no tenemos ninguna del último. Véase la secuencia p11-13 en la que se nos hace pasar al lado mental a fin de encontrar palancas que muevan nuestros afectos.

Eso explica por qué Spinoza omite la risa y las lágrimas, porque "ellas sólo están relacionadas al cuerpo". Él quiere decir que la separación entre "llora" y "no llora" no coincide con ninguna separación que podamos

⁸ Para un buen estudio de este asunto y otros relacionados véase el libro de William Lyons, *Emotion* (Cambridge, 1980), pp. 115-129.

trazar en términos mentales y, así, no señala una distinción con respecto a la cual, hasta el momento, estemos equipados para utilizarla a fin de controlar nuestros afectos.

Esa explicación no se extiende a esta desconcertante observación de Spinoza: "Con respecto a las definiciones de lo alegre, de excitación placentera, de melancolía y de dolor, las omito porque principalmente están relacionadas con el cuerpo y son sólo especies de placer o de displacer" (AD3, explicación). Pero, ¡todos los *items* en la gran lista de Spinoza son especies de placer o de displacer! Supongo que su propuesta es que lo alegre etcétera, no se distinguen por nada en lo que él está interesado, esto es, por algún tipo de componente cognoscitivo. Sea lo que fuere lo que haga a un sentimiento ser alegre, por ejemplo, más bien que de algún otro tipo de placer, aquello no es esencialmente una cuestión de creencias asociadas; es tan sólo una diferencia en el tono del sentimiento, que se considera mejor en términos de su correlato corpóreo más bien que en términos de estado de la mente.

3. El tipo (1) de Alston —la cognición de algo como deseable o indeseable— debe tener un lugar central en cualquier teoría viable de la emoción. Para conectar esto con Spinoza debemos partirlo en

- 1a. la creencia de que P, para alguna P
- 1b. un deseo o una actitud que comprenda P.

Por ejemplo, si yo resiento el trato que me das, mi cognición de tu conducta como indeseable comprende un pensamiento de que tú hiciste x y un deseo de que no lo hubieses hecho. Con frecuencia es difícil aislar limpiamente la creencia componente; pero, sin embargo, los dos componentes deben estar presentes y esto se adecua a mis propósitos de tener una separación nítida.

Las definiciones de Spinoza de los tipos de emoción —esto es, los tipos de afecto en mi primer grupo— son notablemente cognoscitivas, como ya lo señalé. En muchas de ellas el *definiens* contiene "amor" u "odio" y éstos se definen con ayuda de "idea" que quiere decir "creencia". Todas las demás apelan directamente a las nociones generadoras de placer y displacer junto con algo acerca de una "idea" o acerca de lo que la persona "considera" (25 y 26) o "piensa" (29).⁹

En § 63 volveré a considerar el lugar de la creencia en la teoría de Spinoza sobre las emociones.

4. El subraya menos el papel que desempeña el deseo y podemos ver por qué lo hace. En la superficie, él intenta agrupar los afectos en dos, conforme a la ausencia o a la presencia del deseo, en tanto que yo lo he hecho conforme a la presencia o a la ausencia de placer/displacer, lo que

⁹ El elemento cognoscitivo en las emociones se encaja en la *Ética* en una etapa curiosamente temprana, en 2a3. Este axioma es una rica fuente de perplejidades: acerca de su formulación (*animi* en lugar de *mentis*), el que aluda a afectos más bien que a todos los modos del pensamiento y la forma peculiar como se le usa en las demostraciones.

me deja en libertad de argüir que siempre está presente el deseo. En un nivel más profundo, su problema acerca de cómo el deseo se relaciona con el placer (véase § 60.2) le da una razón para aislarlos el uno del otro.

Pero yo sostengo que el deseo *es* siempre pertinente. Hay regocijos y depresiones que no comprenden deseo, pero tampoco comprenden nada cognoscitivo; los mismos no deben figurar en la lista de Spinoza porque son estados de ánimo, no son emociones.

Y si el deseo siempre forma parte de la historia, entonces siempre habrá tendencias conductuales —el (5) de Alston. Spinoza estaría de acuerdo, puesto que todo su interés por los afectos le viene por la habilidad que tienen para hacernos pensar, sentir y actuar en formas dañinas.

5. El lugar que ocupan los sentimientos —el (2) de Alston— en la versión de Spinoza lo aseguran los términos en los que, primariamente, él divide las emociones en agradables y en desagradables. Empero, veremos que refinamientos posteriores de su taxonomía no dependen de detalles más finos acerca de cómo se sienten las emociones; para determinar a qué tipo pertenece un episodio emocional, Spinoza preguntará si es agradable o desagradable, pero su siguiente pregunta se referirá no a cómo se siente, sino a qué pensamientos lo acompañan.

La polaridad agradable/desagradable entre los pensamientos la contrarresta una polaridad positivo/negativo entre los deseos —unida y aparentemente producida por ella. Yo me siento bien porque sucedió lo que yo quería; yo me siento mal porque lo que yo quería que no sucediera sucedió. Al definir esperanza y temor (12 y 13), Spinoza sólo menciona la diferencia en sentimiento, pero nosotros inferimos naturalmente que la "cosa de cuyo resultado dudábamos en alguna medida" se quiere en el caso de la esperanza y se quiere que no suceda en el caso del temor.

6. Finalmente tenemos desagrado mental y físico —el (6) de Alston. Yo considero que la turbulencia es algo esencial a las emociones, propiamente hablando, y creo que también lo hizo Spinoza y que su "placer" y su "displacer" pretenden sugerir una *precipitación* de sentimiento agradable o desagradable. Él escribe: "De muy diversas maneras somos llevados por causas externas y, así como sucede con las olas en el mar que son impulsadas por vientos contrarios, y arrojados sin saber nuestro final ni nuestro destino" (p59s en 189/5). Él habla de "un fuerte afecto que no puede calmarse" (p2s en 143/19), de gente que es "asaltada por afectos que son pasiones" (4p33,34) y que es "mutable e inconstante" (4p33). También es pertinente que la palabra latina para "emoción" signifique "turbulencia del alma" y que Spinoza parezca no distinguir las emociones de los afectos de placer y de displacer; véase AD27, explicación y 5p2.

Pero aun cuando el tema de la turbulencia tiene un fuerte recorrido por el pensamiento de Spinoza acerca de los afectos emotivos, él mismo no desempeña ningún papel en su teoría oficial de aquéllos. Esto es una lástima, porque si expresamente le hubiese conferido un papel él podría haber disminuido algunas de sus dificultades posteriores. Lo encontraremos contrastando la vida de los afectos con la vida de la razón, diciendo que éstos comprenden servidumbre y libertad, respectivamente, e in-

terpretando esto en términos de su contraste entre recibir una acción desde el exterior y ser causa propia. Esto no funciona bien en manera alguna; y Spinoza habría hecho mejor en retener el contraste afecto/razón y alinearlo con servidumbre/libertad, divorciando esto de exterior/interior y, en su lugar, entendiéndolo en términos entre ser y no ser esclavo de la propia turbulencia emocional.¹⁰

§ 63. EMOCIÓN Y CREENCIA

1. El hincapié que hace Spinoza en la cognición para clasificar las emociones no es algo controvertido en estos días, pero esto no siempre fue así. El mismo se encuentra ausente de *Las pasiones del alma* de Descartes, obra que conoció Spinoza. Detengámonos un poco con Descartes.

Conforme a Descartes, las emociones o "pasiones del alma" son las percepciones que tiene la mente de ciertos sucesos en el cuerpo; él los denomina movimientos de los "espíritus animales" y sus tesis acerca de éstos constituyen una neurología especulativa. Ellos pueden realizarse de manera activa, pero el registro mental de ellos es pasivo porque su causa es externa de la mente. ¿Qué distingue una pasión de una sensación corpórea? Descartes parece sostener que la diferencia comprende una ilusión por parte nuestra; un arrebato de rabia no *parece* ser una percepción de un suceso corpóreo como lo es una punzada de hambre, aun cuando realmente es una percepción de movimientos de los espíritus animales.¹¹

Descartes parece considerar que cada tipo de pasión se distingue, de manera intrínseca, por la manera como se siente y que no tiene nada cognoscitivo en su teoría aceptada acerca de lo que son las pasiones. Él dice que éstas pueden causar "pensamientos que es bueno retener",¹² pero estos "pensamientos" son actos de la voluntad más bien que creencias. Algo cognoscitivo está comprendido cuando dice que podemos alterar la fuerza de una pasión formando representaciones mentales adecuadas,¹³ pues es difícil hacer esto admisible a menos que las representaciones mentales sean creencias que se encuentran en relaciones causales con las pasiones. Pero Descartes no hace efectiva esta implicación cognoscitiva de lo que dice. Incluso si Lyons tiene razón en que Descartes consideraba una pasión como una especie de "conocimiento",¹⁴ esto es sólo porque las pasiones son percepciones de los movimientos de los espíritus animales. Descartes no le da ningún lugar propio a las creencias acerca del peligro en el concepto de temor, a las creencias acerca de logros relacionados con uno mismo en el concepto de orgullo y así sucesivamente.

¹⁰ Michael A. Slote piensa que este mejor camino fue el de Spinoza. En su artículo "Understanding Free Will", *The Journal of Philosophy*, vol. 77 (1980), pp. 136-151, le atribuye a Spinoza una idea de "autonomía" en la que la "calma" es el ingrediente principal.

¹¹ Descartes, *Las pasiones del alma*, §§ 24-25. Para un intento diferente, aun cuando relacionado con éste, de distinguir las que ordinariamente se denominan "pasiones" de las sensaciones corpóreas, véase *Treatise*, p. 276.

¹² *Las pasiones del alma*, § 74; véanse también §§ 40, 52.

¹³ *Ibid.*, § 45.

¹⁴ William Lyons, *Emotions* (Cambridge, 1980), p. 4.

2. Hume es más directo que Descartes acerca de la falta de cualquier elemento cognoscitivo esencial. Él dice: "Es por completo imposible dar cualquier definición de las pasiones de amor y de odio... porque ellas producen, tan sólo, una impresión simple."¹⁵ Él está considerando que "amor" es el nombre de cierto tipo de sentimiento, que no está compuesto de otros tipos y que, por tanto, no es explicable de manera discursiva. Algo similar sucede con los otros tipos de emoción. Él caracteriza el orgullo y la humildad en términos de "sus sensaciones o de las emociones peculiares que despiertan en el alma..., las que constituyen su mismo ser y su esencia".¹⁶ Exactamente antes de lo anterior ha hecho notar que el orgullo y la humildad siempre lo tienen a uno mismo como "objeto" —con lo que quiere decir que uno puede estar orgulloso sólo de algo con lo que uno tiene conexión y ser humilde sólo con respecto a los talentos, virtudes, etcétera, propios. Que uno sienta orgullo por la Luna o sea humilde con respecto al tamaño de las Islas Fidji es, nos dice, "absolutamente imposible debido a la constitución primaria de la mente". ¿Por qué? He aquí la desastrosa respuesta que da Hume a esta y a otras preguntas semejantes: "Para esto no pretendo dar razón alguna; pero considérese esa dirección peculiar de pensamiento como una cualidad original." Así, es un hecho fundamental —presumiblemente una ley básica de la naturaleza— que alguien que tenga *este* tipo de sentimiento tenga *ese* tipo de pensamiento, a saber, uno acerca de sí mismo. Y tendrá que ser por otra ley de la naturaleza que quien tenga ese tipo de sentimiento que denominamos "temor" también tenga, casi siempre, un pensamiento acerca de peligro.

Aquí hay dos tesis falsas. Una es que los tipos de emoción pueden delimitarse tan sólo por la manera como se sienten. Hume escribe: "Una pasión no contiene ninguna claridad representativa. Cuando estoy enojado, de hecho me posee la pasión y en eso la emoción no tiene ninguna referencia a cualquier otro objeto al igual que cuando tengo sed, estoy enfermo o mido más de cinco pies de estatura."¹⁷ Esto implica claramente que mi estado puede identificarse como enojo tan sólo por la manera como se siente, sin considerar sus aspectos cognoscitivos o representativos. Yo considero que eso está equivocado.

La segunda tesis falsa es que a la creencia que acompaña una emoción la causa el sentimiento, más bien que éste cause a aquélla. De la "impresión o emoción peculiar que denominamos orgullo", nos dice Hume, "A esta emoción [la naturaleza] le ha asignado cierta idea, a saber, la del yo, que nunca deja de producir" y dice que "la pasión siempre hace que nos veamos a nosotros mismos".¹⁸ Por el contrario, yo sostengo que nuestra opinión de nosotros mismos produce la "impresión peculiar", esto es, produce el elemento no cognoscitivo que Hume denomina "la pasión". Cuando Hume les asigna causas a las emociones, aquéllas tienden a hacer

¹⁵ *Treatise*, p. 329.

¹⁶ *Ibid.*, p. 286. He de reconocer que el libro de Neu, *Emotion, Thought and Therapy*, fue lo que primero me mostró las ventajas de contrastar la versión de Spinoza de las emociones con la de Hume.

¹⁷ *Treatise*, p. 415, citado sin omisiones.

¹⁸ *Ibid.*, p. 287.

cosas como gentes y casas y sus propiedades, más bien que ideas o creencias.¹⁹

3. Una teoría satisfactoria de la emoción debe hacer que la cognición sea algo central y operativo. Pues, en primer lugar, la mayoría de nuestras palabras para tipos de emoción claramente *significan* algo acerca de cogniciones asociadas; no es tan sólo una ley de la naturaleza que yo no pueda estar orgulloso de la Luna si pienso que ésta nada tiene que ver conmigo; esto es una consecuencia de lo que significa "orgulloso". Algo similar sucede con gratitud y la creencia de que uno ha recibido un beneficio, y así sucede con las demás. Lo siguiente es bueno, pero no tiene fuerza bastante: "Algunas emociones podrían ser diferentes de los estados de ánimo a este respecto: la envidia, el resentimiento y la gratitud, por ejemplo, parece más probable que tengan un componente 'representativo' o 'parecido a la creencia' que lo que sucede con buen ánimo, aburrimiento o mal humor. Esto es, parece que hay aspectos, o incluso un constituyente de los mismos que es o bien verdadero o bien falso e igualmente o bien justificado racionalmente o no."²⁰

Nótese la expresión "justificado racionalmente". Nosotros pensamos que las emociones pueden ser justificadas o injustificadas y muchos escritores han señalado que esto es difícil de explicar si las emociones son tan sólo sentimientos, pero fácil de serlo si, de manera esencial, comprenden creencias.

4. Ante todo, si introducimos creencias en las emociones podemos darle sentido al concepto del objeto de una emoción.²¹ Los objetos de las emociones pertenecen a una gama deslumbrantemente variada de categorías —cosas, sucesos, cualidades, estados de cosas y demás— y es posible relacionarlos con sus emociones mediante una gran variedad de preposiciones. Uno está agradecido *a* alguien *por* algún beneficio, temeroso *de* un tigre o *de que* el tigre pueda saltar; enojado *de* algo o *por* lo que él hizo, y así sucesivamente. ¿Cómo están ligados a las emociones en los que figuran estos *items* acerca de los que podemos estar agradecidos, podemos estar enojados, acerca de los que estamos ansiosos o nos causan asombro o tenemos temor, etcétera?

La liga no puede ser causal, aun cuando sólo sea por la razón de que los *items* que no existen no pueden ser causa de nada y, sin embargo, pueden ser objetos de esperanzas, temores, etcétera. La conjetura más aceptable es que el objeto de una emoción es "acerca de lo que" en algún sentido es la creencia asociada. Esto tiene poder explicativo. Es porque puedo creer que estoy en peligro por el tigre, cuando no hay tigre, que puedo estar asustado por un tigre no existente. También explica la gran variedad de objetos de las emociones porque no hay ningún límite a las categorías de *items* acerca de lo que puedan ser las creencias.

¹⁹ Una excepción a esto que se encuentra en el *Treatise*, p. 414, es una frase ocasional y no una doctrina detallada.

²⁰ John Haugeland, "Author's Response", *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 2 (1978), pp. 257 ss.

²¹ La exploración más a fondo de esta propuesta que conozco es el libro de J. R. S. Wilson, *Emotion and Object* (Cambridge, 1972).

Puede haber emociones que no tengan ningún efecto, por ejemplo, un sentido generalizado de temor. Ellas que tampoco están asociadas con creencias pertinentes, tienden a confirmar que los objetos de las emociones son constituyentes de las creencias asociadas. Parecería que desafían la tesis de que una buena teoría de la emoción pondrá la cognición en su centro, pero si abandonamos esa tesis y buscamos alguna versión no cognoscitiva, unitaria, de lo que hace que un episodio sea emotivo, fracasaremos —o hasta ahora, todos han fracasado. Como muchos otros, estoy de acuerdo con Kenny²² en que el temor sin objeto y sus afines son casos parasitarios de emoción; los describimos como "temor" o lo que sea, porque parece que se sienten como casos normales de temor, pues así se precipitan debido a la fuerza de su contenido cognoscitivo.

5. Hay razones poderosas para pensar no tan sólo que las emociones deben incluir creencias, sino que la creencia debe causar el resto de la emoción. Pues, en primer lugar, si definimos el "objeto de una emoción" en términos de creencias *acompañantes*, tendremos que asignar muchos objetos de emoción que obviamente no tienen. Si estás enojado al pensar acerca de lo que te dije y acerca del tiempo, ¿qué cosa hace que estés enojado conmigo y no con el tiempo? Esto se responde de manera satisfactoria si suponemos que el objeto de una emoción debe figurar, en cierta manera, en una creencia que *causa* el resto de la emoción.²³ Consideremos también lo que sucede cuando alguien descubre, con sorpresa, que lo que siente hacia su hermano son celos. Él no está descubriendo cómo se siente o, en la mayoría de los casos, lo que cree. Probablemente, él está descubriendo cuál de sus creencias ha sido la causa de la manera como se siente.

Ahora bien, Spinoza define la mayoría de los tipos de emoción en términos de placer y de displacer y de creencia, pero vacila acerca de cómo relacionar la creencia con el resto de la emoción. Siete de sus definiciones de afecto son muy abiertamente causales; definen un afecto dado como placer o displacer "que surge de" cierto tipo de ideas y, presumiblemente, esto pretende ser causal (AD11-15, 25-6). De las demás, unas cuantas son difíciles de describir, pero la mayoría habla de placer o de displacer "acompañadas de" una idea, o bien invocan amor y odio, los cuales están definidos en términos de una idea "acompañante".

Si Spinoza se apega a sus usos de "acompañado de", estará comprometido con el concepto absurdamente débil del objeto de una emoción. Yo sé de tres lugares en los que acepta eso —3p33d, 3p40d y 5p15d, en los que arguye sobre el supuesto de que si estoy en una condición placentera *mientras* pienso en x, entonces yo amo a x.

Pero no considero que ésa fuese la opinión madura de Spinoza. En 4d6 dice que ha explicado, en los escolios 3p18, lo que quiere decir con un afecto hacia cosas F; pero esos escolios no contienen ningún término tal

²² Anthony Kenny, *Action, Emotion and the Will* (Londres, 1963), pp. 61 ss.

²³ Así lo presenta W. P. Alston en "Emotion and Feeling" en Edwards, en p. 485. Digo "figura de cierta forma" porque no basta la mera figuración en la creencia. Tú estás enojado conmigo porque yo la lastimé; ella figura en la creencia que causó su displacer, pero no estás enojado con ella.

como "hacia", aun cuando mencionan aspectos que "surgen de la imagen de" una cosa F. Ese es un paso en la dirección correcta, que liga el objeto de una emoción a algo comprendido en su causa, aun cuando es un tanto extraño, porque las "imágenes" son físicas y Spinoza quiere manejar los afectos bajo el atributo del pensamiento.

6. Considero que él se estaba acercando a la tesis de que las emociones las causan las creencias, pero no logró aclararse de modo suficiente como para expresarlo de manera adecuada. Se supone que las definiciones de afecto repiten las dadas en los escolios, pero hay discrepancias, algunas de las cuales son pertinentes para nuestro tema actual. En ocasiones, la primera definición es causal y la segunda usa "acompañante", en ocasiones sucede exactamente lo contrario; y en todo esto no puedo encontrar una estructura significativa.²⁴ Aparentemente, al menos en este contexto, Spinoza no fue sensible a la diferencia entre "causado por x" y "acompañado de x".

Hay una razón especial por la que él debe de haber fallado en sus definiciones de amor y odio y en otras similares o dependientes, en asignar un papel propiamente causal a la creencia. La razón se refiere a un giro especial en sus definiciones de amor y odio —cualquiera de los dos sirve. Él define odio como "displacer con la idea acompañante de una causa externa", lo que yo considero que significa "... con una creencia acompañante acerca de algo externo que es la causa". Así, un episodio de odio en mí, es una estructura mental desagradable en la que creo, por algo fuera de mí que es la causa... ¿de qué? La respuesta de Spinoza debe ser "... de la estructura mental desagradable". Él no da ninguna pista acerca de cualquiera otra respuesta y, al menos una vez, da ésta: "Odiar a alguien es imaginarlo como la causa del propio displacer" (3p39d).

Pero esto es extraño. En el núcleo de mi odio de W hay un estado mental desagradable y una creencia acerca de que W está causando algo —pero no ¡que esté causando mi estado mental! Yo podría olvidar eso. Lo que no perdono es el daño que causó a la sociedad americana. Yo pienso que él causó mi desolación, pienso que él causó mis creencias acerca de sus acciones y que éstas causaron mi displacer y que la causación es transitiva, así, por ser racional, pienso que él causó el displacer. Pero eso es porque tengo opiniones filosóficas acerca de la creencia, la emoción y la causa, esto no está en el centro de mi odio hacia W.

Creo que esas rarezas en las definiciones de amor y de odio le impidieron a Spinoza captar propiamente el papel causal que tiene una creencia dentro de una emoción. Mi odio de x comprende una condición desagradable que me causa alguna creencia acerca de x y esa creencia debe ser acerca de que x esté causando algo; hay tan sólo una creencia, el concepto de causa se usa dos veces —primero, al decir lo que hace la creencia y, luego, al decir cuál sea su contenido. Spinoza se apegó al segundo de éstos y se equivocó; él dijo que yo debo creer que x causó mi displacer. Luego, esto le ayudó a pasar por alto que una creencia debe de haber causado mi displacer.

²⁴ Por ejemplo, compárense 16 con p18s2, 18 con p22s, 25 con p30s y 31 con p30s.

Aún pienso que Spinoza vio, de manera central, las emociones como algo causado por las cogniciones. Tan sólo he sugerido una razón por la cual él no dijo esto con suficiente claridad y en ocasiones lo perdió de vista por completo.

7. Si Spinoza piensa que la física es parte de la ciencia básica y que la psicología le corresponde —concepto por concepto, ley por ley— entonces él debe considerar su teorizar central acerca de los afectos como no básico. Al formularlo en términos de “ideas (indirectamente) de” las cosas, lo liga a rasgos representativos más bien que intrínsecos de las ideas, lo que lo hace, conceptualmente, incapaz de mezclarse con cualquier cosa que pueda rastrearse sobre la física (véase § 51.5). No sé si él tuvo conciencia de esta implicación de su posición. Si la tuvo, podría haberse sentido nervioso de decir, de manera directa, que los buenos y los malos sentimientos los “causan” creencias, y prefirió la formulación menos científica de que “surgen de” creencias. Ciertamente, ésta es la manera como Spinoza *siempre* expresa la relación causal de la creencia con el placer o con el displacer; la elección de la terminología puede ser importante.

Objeción: “Él no tiene razón alguna para avergonzarse de decir ‘Mi idea de Pedro me causa placer’, puesto que eso tan sólo se refiere a una causa a través de propiedades de ella diferentes a las que la hacen una causa. Es similar a ‘El golpe de Juan lo causó el que María soltase sobre él su regalo de cumpleaños’ —el objeto en cuestión causó el golpe, pero no por virtud de que fuese un regalo de cumpleaños.” Esto es verdad, pero Spinoza no está bien situado para decirlo, puesto que él tiende a pensar en las causas no como particulares concretos —objetos o sucesos— que tienen rasgos diferentes a aquellos que se usan para referirse a ellos, sino más bien, como hechos o estados de cosas, *items* estructurados proposicionalmente que no tienen ningún rasgo no declarado. Conforme a esa manera de ver las cosas, uno no podría decir “Mi placer lo causó mi idea de Pedro...” a la que pudiese añadirse “...aun cuando no por virtud de que fuese Pedro”, sino, más bien “Mi placer sucedió porque tuve una idea de Pedro”, lo que no da lugar a una rectificación que diga que el aspecto “de Pedro” de la situación fue por completo irrelevante. Así pues, hay una incomodidad real para Spinoza en esta situación. Él está comprometido con la no pertinencia causal de ciertos rasgos de las ideas y sus supuestos no formulados acerca de las causas dan a entender que ellos no pueden tener rasgos causalmente no pertinentes; y yo he estado sugiriendo que su uso de “surge de” más bien que “causado por” puede ser la respuesta a esta tensión o conflicto en su pensamiento. Pero no insisto en eso. Claro está que lo que más importa es que el conflicto está allí y nunca se resuelve.

§ 64. ALGUNA TEORÍA ACERCA DE CÓMO FUNCIONAN LAS EMOCIONES

1. Spinoza “demuestra” varias casi verdades acerca de la condición humana; nos agrada que nuestros enemigos sufran algún daño (3p20), nues-

tra apreciación de nuestros propios logros refleja las apreciaciones de otros (p30), el propio amor hacia otra persona siempre comprende el deseo de ser correspondido (p33), el odio genera la maldad (p39), nos agrada obtener más de lo que nos corresponde (p41), los enemigos de nuestros amigos son nuestros enemigos (p45) y así sucesivamente. El cuadro no es halagador, tal como está coloreado de un egoísmo universal, aun cuando los tonos se aligerarán cuando Spinoza arguya en la Parte 4 que el egoísmo racional requiere de una cooperación generosa.

Si nos han de convencer aseveraciones como éstas, ha de ser debido a nuestras observaciones del escenario humano. También es allí, de seguro, donde comenzó Spinoza y si él llegó a pensar que sus "demostraciones" explicaron realmente por qué son verdaderas estas cosas, nosotros debemos separarnos de él en este punto.²⁵ Yo defenderé este juicio examinando la "demostración" que da Spinoza de una tesis. Podrían haberse escogido ejemplos menos halagadores. En p25 él dice, en efecto, que el deseo es con frecuencia padre del pensamiento. En esto hay verdad y ciertamente se relaciona con las casi verdades que de esto se derivan en p40s, 41s. Pero su demostración de p25, es un asunto que no convence. De (p6) la tesis teleológica de que nosotros intentamos *hacer* lo que mejorará nuestra salud, Spinoza ha inferido (p12) que nosotros también tratamos de *imaginar* lo que mejorará nuestra salud, por ser ésta la contraparte mental de la otra y de esto infiere, además (p25), que nosotros intentamos tener creencias acerca de nosotros mismos que sea grato tener, puesto que el placer es un movimiento hacia una mejor salud. Olvidémonos de una crítica detallada de esto. Nosotros tan sólo sabemos que no siempre por este tipo de razón el deseo es el padre del pensamiento, porque sabemos que los deseos y los pensamientos no son siempre tan halagadores de la vida como esa "demostración" los hace ser.

De p25 Spinoza infiere la tesis aproximadamente verdadera de que la gente tiende a pensar que merece gustar y que no merece no ser gustada (p40s, 41s), pero también deriva la tesis, obviamente falsa, de que, en general, la gente exagera la posibilidad de que le sucedan cosas buenas y subestima los peligros (p50s). Muchos tienen esa tendencia, pero otros tienen la tendencia opuesta y algunos mantienen una situación nivelada. Hay mucha mayor amplitud en este asunto que en las creencias acerca de si uno merece gustar o lo contrario; así que hay algo errado con la manera como Spinoza está usando p25, que es algo muy distinto de lo que está errado con su ruta para llegar a él.

2. Sin embargo, vale la pena seguir dos vetas doctrinales que corren a lo largo de estas demostraciones. Estas son un par de teorías acerca de cómo nuestras emociones dependen *i)* de coincidencias sin significado, *ii)* de las emociones que percibimos que otros tienen. De éstas, *i)* no tiene ninguna progenie deductiva después de la Parte 3, pero *ii)* se usa algo en la Parte 4. Sin embargo, aparte de sus usos subsecuentes, éstas sirven para intensificar la advertencia de Spinoza de que los afectos nos hacen

²⁵ Esta aseveración se hace, y se estudia de manera severa todo este aspecto de Spinoza, en el libro de H. M. Gardiner *et. al.*, *Feeling and Emotion: a History of Theories* (Nueva York, 1937), en pp. 192-204.

vulnerables —dispuestos a ser “conducidos de muy diversas maneras por causas externas” y “bajo el control no de uno mismo sino de la fortuna”. Presumiblemente, ellas pretenden permanecer en la memoria del lector, oscureciendo un lado del subsecuente contraste entre los afectos y la razón. Yo examinaré estas dos doctrinas sucesivamente.

3. La primera de ellas surge de p15 que dice que, por asociaciones ocasionales en la mente de una persona particular, cualquier cosa puede, en ella, ser la causa de cualquier emoción que sea. Spinoza formula esto diciendo que una cosa puede ser una “*cause per accidens*” más bien que una “*cause per se*” de una noción y esa formulación es peligrosa. Pero la idea general es bastante clara: es que yo puedo encontrar una cosa agradable o desagradable tan sólo porque previamente la experimenté mientras yo estaba arriba o abajo —por ejemplo, amo las manzanas por sobre todas las frutas porque yo estuve contento en la granja de manzanas de mi tío en la década de 1930. Spinoza dice que ésta es la razón por la que “amamos y odiamos ciertas cosas sin ninguna causa que nos sea conocida” (p15cs), aun cuando él no explica por qué tengo una mayor capacidad de saber lo que causó mi emoción si tuvo una “*cause per se*” que si tuvo una “*cause per accidens*”. Las nociones cognoscitivas se presentan a lo largo de toda la Parte 3 de una manera lamentablemente no digerida.

A partir de esta doctrina Spinoza también infiere que una emoción puede ser evocada por algo que tan sólo se asemeja a su objeto habitual (p16,17), y que la esperanza y el susto se encuentran a merced de la coincidencia (p50). Y hay conclusiones acerca de los celos (p35), la nostalgia (p36) y la xenofobia (p46). Todo esto refuerza su tema de la turbulencia, la impredecibilidad y lo caprichoso de las emociones y, así, fortalece su propuesta para decir que la persona sabia rechazará completamente la vida de las emociones.

4. Spinoza trabaja intensamente para demostrar p15. Esto es una cosa bastante embrollada, lo que es una lástima porque un camino inferencial mucho más simple y más correcto lo tenía a la mano. Explicaré esto en breve.

Comenzamos a partir de 2p18: “Si un cuerpo humano ha sido afectado en alguna ocasión por dos o más cuerpos al mismo tiempo, entonces, más adelante, cuando la mente imagina uno de ellos inmediatamente recordará también los otros.” La demostración que da Spinoza de esto es débil; no puede extraerla de las escasas premisas que presenta. Empero, algo similar a 2p18 es aparentemente verdadero, así que concedámosle a Spinoza sin molestarnos por saber su origen.²⁰ Esto, de hecho, es una versión de esa doctrina de “asociación de ideas” que fue un lugar común en el siglo XVII y aún después; fue importante en la filosofía de Locke y central en la de Hume. Spinoza la usa mucho. De ella obtiene la tesis acerca de la asociación de imágenes en 2p18s y la usa en su teoría de los términos generales (2p40s1), al relacionarlo en la imaginación con la con-

²⁰ Lo hace mejor en el *Tratado teológico-político*, en III/58/3, donde dice que esto “se sigue necesariamente de la naturaleza humana”.

tingencia y el tiempo (2p44c1s, 3p11s, 4p13), y al idear técnicas para lograr una mayor libertad mental (5p10s,12,13).²⁷

Y luego tenemos el uso que se hace de 2p18 para demostrar 3p14 y, mediante ésta, 3p15. El problema aquí es que 2p18 liga imaginaciones con imaginaciones, 3p14 liga afectos con afectos y 3p15d intenta ligar afectos con imaginaciones y no hay ningún puente legítimo que nos permita cruzar cualquiera de estos huecos. Spinoza usa puentes ilegítimos; los mismos son complejos y difíciles de describir y yo no daré los detalles de éstos. Es claro lo que, en lugar de esto, debería haber hecho. Cualquiera que fuera el alegato que pudiese presentar en favor de las tesis 2p18 acerca de nexos entre *imaginaciones*, el mismo apoyaría igualmente una tesis más general acerca de nexos entre *estados* de todos tipos —por ser las imaginaciones una especie de estado. Ésta sería una premisa a partir de la que podrían inferirse tanto 2p18 como 3p14, sin que hubiese la deformación y el esfuerzo por los que pasa Spinoza intentando reavivar 3p14 de 2p18. Y, también, él podría derivar directamente 3p15 —si *los estados* están ligados con *estados*, entonces los *afectos* están ligados con *imaginaciones*, puesto que éstas son especies de estados. Eso lo habría liberado de tener que introducir el concepto de un afecto neutral —uno que “ni aumenta ni disminuye el poder de actuar”— lo que es exactamente como tener un llamado “afecto” que se comportase ¡como una imaginación! Incidentalmente, esto también sacaría de juego a 3p14, ya que su único uso es el 3p15d.

El manejo que hace Spinoza de estas proposiciones proporciona la fuerte evidencia de que tenía buenos datos para ver las relaciones genuinas y los tenía malos para presentarlas en una forma lógica adecuada. No se necesita ser un lógico muy elevado para ver que 3p15 y 2p18 deben tener una fuente común, más bien que el que una se derive de la otra.

5. La otra veta doctrinal que mencioné anteriormente en .2, surge de la tesis (p27) de que si yo percibo alguna otra persona que está en cierto estado emocional, yo tendré la tendencia de adquirirlo. (Esto sólo se dice para el caso en el que yo no tenga ya algún afecto hacia la persona; si ya la odio, entonces la percepción de su placer será desagradable y así sucesivamente.) Ésta es una versión más fría y más clínica de la tesis en la que Hume fundó su psicología moral, a saber, que las personas están ligadas por una tendencia universal, básica, instintiva, hacia una simpatía por las alegrías y las penas de los demás.

Spinoza infiere de esto que nosotros intentamos hacer lo que agrada a otras personas (p29), que todo el mundo intenta hacer que otros amen lo que él ama (p31c), que nosotros odiamos a la gente que nos odia sin causa (p40), que nos deprime la ingratitud (p42), que la respuesta natural a la felicitación es la autofelicitación (p53c) y algunas otras. Las demostraciones son de una calidad desigual y no las consideraré.

6. La doctrina acerca de la imitación de los afectos se refiere a cómo la gente responde ante las emociones de otras personas. Ha llegado el momento de preguntarnos ¿cómo es que el concepto de una persona o de

²⁷ Omito 5p1 y su prolegne puesto que es ociosa la apelación a 2p18 en 5p1d.

un ser humano se abre camino en la Parte 3? Treinta y ocho de sus proposiciones son muy explícitamente acerca de los seres humanos y, sin embargo, Spinoza ha dado a entender que el concepto *hombre* no pertenece a la metafísica básica o a la ciencia seria (§ 11.3). El lo requiere de algún modo para introducirlo limpiamente en un nivel menos básico.

El tiene dos formas de hacerlo. Algo de lo que dice de los humanos está mediado por premisas especiales tales como que un ser humano es finito, que cae bajo dos atributos, que es altamente sensible al medio y así sucesivamente. Estos hechos generales se introducen como "axiomas" en la Parte 2; ellos generan alguna teoría simple de la humanidad 2p10-13, y de allí fluyen al cuerpo de la obra auxiliados por algunos "postulados" abiertamente especulativos, acerca de la anatomía y de la fisiología humanas exactamente antes de 2p14 y algunos más después de 3d3. Presumiblemente Spinoza piensa que esa materia prima es bastante segura, aun si el concepto de humanidad es borroso. Su otra forma de introducir a los humanos dentro del cuadro es aseverar algo acerca de todas las cosas o de todos los individuos y luego aplicarlo a los humanos como un caso especial —un procedimiento claramente válido, por insatisfactorio que pueda ser el concepto de humanidad. Un ejemplo de esto es la doctrina del egoísmo humano, que se sigue de la doctrina de P6, del egoísmo de las cosas.

Ahora bien, la teoría de la imitación de los afectos introduce a la humanidad con la última manera señalada. Spinoza arguye que *la gente* imita los afectos de *otra gente*, porque *los individuos* imitan los afectos de *otros individuos que se les parecen*. Toda la moralidad interpersonal de Spinoza se basa en una psicología interpersonal en la que el pensamiento básico no es "ese individuo es humano" —donde "humano" nombra alguna clase natural— sino, más bien "ese individuo es como yo". Debido a que la similitud es una cuestión de grado, Spinoza puede, tranquilamente, manejar casos límite, dando cabida a criaturas con respecto a las cuales nosotros reaccionaríamos *casi* de la manera interpersonal típica. A él tampoco le preocuparían los casos límite de su moralidad en la conducta interpersonal de la Parte 4 —un cuerpo de doctrina que contrasta vívidamente con la tesis de Leibniz acerca del tratamiento adecuado de criaturas que ni son claramente humanas ni claramente no humanas.²⁸ Leibniz dice que esto depende de si la criatura tiene un alma racional —una pregunta con una respuesta determinada aun cuando ésta sea desconocida. El abismo moral y metafísico que hay entre los dos filósofos en ningún lugar es mayor que aquí. En última instancia, esto refleja una diferencia profunda en sus visiones del mundo; pero la fuente inmediata es la diferencia entre un acantilado y una pendiente suave, entre la propuesta de Leibniz: "Eso tiene un alma racional", y la propuesta de Spinoza: "Eso es como yo."

Este uso que hace Spinoza del concepto de similitud es un brillante *tour de force* metafísico. Respeta su exigencia continua de lo abstracto y lo profundo; y, sin darle importancia metafísica a la humanidad como tal, proporciona una base para una moralidad humanista que se centra en el modo como la gente se relaciona con la gente.

²⁸ *New Essays*, pp. 311, 320.

7. Esta es una alabanza a la estrategia de Spinoza. Tácticamente él lo hace menos bien, porque aquí, como en otros lugares, es muy poco amante del detalle. Nada nos dice acerca de cuánta similitud se necesita para hacer que su teoría entre en acción. Considerando todo lo que dice en su contra, yo me sentiría profundamente triste debido a la tristeza percibida de cualquier vertebrado o casi no me tocarían las emociones de quien no fuese un filósofo varón, blanco y de edad madura. Spinoza quiere una doctrina acerca de la hermandad emotiva de *toda la humanidad*; pero no hay nada en su teoría que asegure ese resultado o incluso que excluya cualquiera de los extremos absurdos.

Se podría esperar que alguna luz arrojarase sobre este asunto la forma como funciona la similitud en la demostración de la doctrina. Por desgracia, esto no sirve. La doctrina de la imitación de los afectos, como tantas otras cosas de la psicología de la Parte 3, no está bien demostrada. La misma dice: "Si imaginamos que una cosa como nosotros, hacia la que no hemos tenido ningún afecto, se ve afectada por algún afecto, nosotros de inmediato nos vemos afectados por un afecto similar" (p27). Primeramente, aquí tenemos una versión simplificada de la demostración de Spinoza. Cuando, por ejemplo, yo imagino tu cuerpo por verlo, mi estado "comprende" la naturaleza de tu cuerpo así como la del mío. Así que si tu cuerpo está en el estado A entonces también lo está el mío y si A es un afecto, entonces yo también lo tendré.

Esta es una mala representación de lo que es aceptable en la versión que da Spinoza de la percepción sensorial, esto es, de lo que yo denomino ideas "indirectamente de" las cosas. Concedamos que si yo veo tu estado, mi estado, en alguna medida comprende el tuyo, lo que quiere decir tan sólo que mi estado depende del tuyo, no que los mismos sean similares (véase § 37.5). En el argumento se confunde la representación con la imitación.²⁹

Sin embargo, no es ése todo el argumento. Si lo fuese, Spinoza habría tenido que concluir que la imitación de los afectos vale entre una lagartija y un elefante, así como entre un hombre y otro. He aquí la totalidad de su argumento, un poco resumido pero que sigue exactamente el texto en todo lo que es esencial:

Mi imagen de x es un estado de mi cuerpo, cuya idea (por 2p16) comprende la naturaleza de mi cuerpo y, al mismo tiempo, la naturaleza presente de x. Así, *si la naturaleza de x es similar a la naturaleza de mi cuerpo*, entonces la idea de x, cuando lo imagino, comprenderá un estado de mi cuerpo similar al estado de x (p27d, adaptado).

La cláusula que he puesto en cursivas se necesita para impedir la inferencia de que las lagartijas tendrán lástima de los elefantes. ¿Ayuda también para rescatar el argumento de mi crítica? No puedo ver que sirva. Cuando veo un hombre yo soy más similar a la cosa que veo que cuando veo un avestruz; pero no se sigue, y no es verdad, que mi entrada perceptiva de los rasgos detallados del hombre impliquen que yo me haga más

²⁹ Como Broad lo señala en su fino diagnóstico de *Five Types of Ethical Theory*, pp. 37 ss.

similar a él en esos otros aspectos. Todo lo que logra la cláusula en cursivas es permitir que Spinoza se escape de "La representación perceptiva es siempre imitación" y pase a "Entre los individuos que, primeramente, son bastante similares, la representación perceptiva es siempre imitación". Aún está muy errada como se encuentra en conflicto en las afirmaciones repetidas de Spinoza de que estas "imaginaciones" *causan* los afectos; si p27d fuese correcta, la imaginación *sería* el afecto.

8. Incidentalmente p27 es el origen de todo el elemento interpersonal de la Parte 3, esto es, de las dieciocho proposiciones acerca de cómo la gente se relaciona con la gente. (Excluyo p39, puesto que su expresión "Quien odia a alguien..." en teoría podría ser "Quien odia a algo...".) De las doctrinas interpersonales de la Parte 4, tres se siguen de las premisas intercosas sin ayuda de 3p27, mientras que el considerarlas remanente, comenzando en 4p34, yace en la descendencia deductiva de 3p27.³⁰ En la Parte 5, la única proposición que descende de 3p27 es 5p20, la que, ciertamente, es lo único que la Parte 5 dice de las relaciones entre la gente.

§ 65. LA FUERZA DE LAS EMOCIONES

1. La psicología de los afectos de Spinoza, continúa en la Parte 4, en la que p24 aseveran que los hombres son vulnerables al universo y son infinitamente más débiles que él y p5-18 presentan un cuerpo de doctrina acerca de la fuerza de los afectos. Solamente en 4p18s Spinoza anuncia que ha concluido su versión de "las causas de la debilidad y de la inconstancia del hombre" y va a considerar la tarea de "mostrar lo que la razón prescribe". Su uso de juicios de valor —de lo que su contenido es "lo que la razón prescribe"— será el tema de mi capítulo XII. Pero las proposiciones anteriores pueden manejarse aquí de manera adecuada.

Este material continúa adecuadamente la Parte 3, excepto en tanto que atribuye resistencia, fuerza e intensidad a los afectos. En la Parte 3, no se usan esos términos sino que oímos algo acerca del tamaño de los afectos; un afecto se dice que es mayor que otro o mayor de lo que hubiera sido si... no se nos dice lo que significa que un afecto sea grande o pequeño y las proposiciones en las que figura el concepto de tamaño de los afectos no aumenta nuestra comprensión de éstos. Empero, algunas de las demostraciones indican que el tamaño de un *placer* o de un *displacer* es la cantidad de cambio en el nivel de vitalidad que el mismo comprende, aun cuando al final de p51s Spinoza da a entender que la "violencia" del cambio también se encuentre dentro del mismo. ¿Qué hace a un *deseo* grande o pequeño? Eso depende de si entendemos "deseo" de manera teleológica o como un apetito spinocista (véase § 52), pero no me detendré en esta cuestión, puesto que la respuesta no afectará, de manera importante, el manejo del texto.

En la Parte 4 se dice poco acerca del tamaño de los afectos, pero mu-

³⁰ No considero 4p57 —el hombre orgulloso ama a los "parásitos o aduladores"— como interpersonal, porque la demostración de la misma se lleva a cabo igualmente bien si los fieles aduladores son, por ejemplo, perros domésticos.

cho acerca de su resistencia, fuerza, intensidad —y estos términos son sinónimos para Spinoza. El concepto que expresan no es el de tamaño; se refieren al poder de un afecto, no a la distancia que uno viaja durante el mismo. En efecto, en la Parte 4 él parece considerar los afectos mismos como presiones más bien que como cambios reales. Cuando un afecto está "restringido" por otro afecto igual y opuesto, no se da ningún cambio pero se tienen dos afectos. Si estos afectos fuesen movimientos hacia arriba o hacia abajo los mismos se cancelarían.³¹

2. El concepto que tiene Spinoza de la fuerza de un afecto surge del concepto de poder causal, que se usa en el sorprendente axioma de la Parte 4: "No hay ninguna cosa particular en la Naturaleza con respecto a la cual no haya otra más poderosa. Dada cualquier cosa, siempre hay otra más poderosa por la cual puede destruirse la primera." Esto sólo se emplea plenamente en 4p3d, en donde se infiere que cada persona es infinitamente más débil que el universo. (Eso casi se sigue. Hay un pequeño hueco entre las premisas y la conclusión, pues podría ser que la fuerza de x fuese 1.1 veces mayor que la mía, que la de y 1.01 veces la de x , que la de z fuese 1.001 veces la de y y así, al infinito, sin que nada fuese infinitamente más fuerte que lo que yo soy.) El trío 4p2,3,4 nos recuerda cuáles son los momios —que uno no puede mantener en equilibrio la propia vida haciéndose lo suficientemente fuerte como para resistir los golpes del resto de la Naturaleza.

Esto es acerca del poder causal en general. La resistencia del afecto se introduce en p5, que dice que lo que define la "fuerza y el crecimiento de cualquier pasión" es "el poder de la causa externa en tanto que se compara con el nuestro". La demostración de esto se remonta a las proposiciones de la Parte 2, que afirman que cuando alguien recibe una acción del exterior se encuentra en un estado que refleja las causas externas así como su propia naturaleza. Todo lo que yo puedo obtener de esta demostración es el cuadro que ofrece de un afecto pasivo como el resultado del impulso del universo en un sentido y el impulso que da la persona en el otro. No puedo convertir esto en algo literalmente inteligible, ni siquiera conforme a supuestos spinocistas generosos.

Sin embargo, ése es el cuadro con el que Spinoza está trabajando y el mismo implica que podemos medir la resistencia de un afecto comparando el propio impulso causal con el otro. También, cuando se combina con la tesis de p3, de que cada persona es superada infinitamente por el universo, esto proporciona la memorable conclusión de que "La fuerza de cualquier pasión o afecto puede superar las otras acciones como el poder de un hombre, de tal manera que el afecto se apega neciamente al hombre" (p6). Esto no tiene ninguna descendencia deductiva que valga la pena mencionar. Es otra de esas proposiciones que primariamente se pretende que se alojen en la memoria y que aumenten el drama de Spinoza acerca de las opciones a las que nos enfrentamos. Nótese, de manera incidental, su desmedida frase "cualquier pasión o afecto"; él está

³¹ Ciertamente Spinoza usa el tamaño del afecto en 5p5 y el poder del afecto en 5p6d,7, y en ese contexto parece que los identifica. Pero ése es un error de su parte, conectado con su intento equivocado de derivar 5p5 de 3p49.

bien encaminado en su campaña de representar los afectos como completamente pasivos, como para hacer que la línea afecto/razón coincida con la línea pasivo/activo.

3. La fuerza del afecto también se trata en 4p9-13, y en cada uno de estos lugares se relaciona la fuerza de la intensidad del afecto con algo cognoscitivo; mi afecto es más fuerte si percibo su causa como presente que si no lo hago (p9); mi afecto hacia x es más intenso si pienso que x se encuentra en el futuro o en el pasado cercano que si pienso que está en un tiempo remoto (p10) y si lo imagino como necesario más bien que si no lo hago (p11); si sé que x no existe ahora, mi afecto hacia x será menos intenso si considero que x es meramente contingente, que si considero que no es inevitable (p12) o que se encuentra en el pasado real (p13).

En esas proposiciones el concepto de la fuerza del afecto se extrae, de alguna manera, de materiales de la Parte 2, pero ninguna de las demostraciones es satisfactoria. Por ejemplo, consideremos 4p9d. Spinoza ha dicho, en 2p17, que si x me causa que lo imagine y luego se ausenta sin que su separación me afecte, seguiré imaginándolo como presente. En 4p9d esto se considera que implica que en tanto que no haya registrado la partida de x no imaginarlo "es más intenso" que si yo supiese que estaba ausente; pero 2p17 no contiene el concepto de intensidad ni nada parecido.

De las otras cuatro proposiciones de "fuerza del afecto" tres se derivan de 4p9 y heredan su fragilidad. La excepción es 4p12 que encuentra otras ramas rotas en las cuales descansar su peso.

§ 66. CONOCIMIENTO DEL BIEN Y DEL MAL

1. En 4p8,14-17 Spinoza presenta un cuerpo de doctrina acerca de lo que denomina "conocimiento del bien y del mal" —una frase que sólo figura otras tres veces en toda la obra.³² Su tesis central es que el conocimiento o las creencias acerca del bien y del mal no son especialmente útiles para controlar los afectos propios.

En esta área Spinoza está usando "bien" y "mal" en los que considera que son los sentidos que el hombre común les da a los términos más bien que en los sentidos revisados que él propuso en el Prefacio 4. Su tema real aquí son los llamados pensamientos de los también llamados bien y mal, lo que se acepta como conocimiento moral en los cafés, en las guarderías, en la recámara, y que se describió de manera condescendiente en el Apéndice 1 3p39s y el Prefacio 4. Su propuesta central es que los juicios de valor no modificados del hombre de la calle no se formulan bajo más guía que la de los sentimientos y las actitudes del hablante. Spinoza escribe:

Por bien entiendo aquí cualquier tipo de placer y lo que a éste conduzca y por mal cualquier tipo de displacer. Pues hemos mostrado, en 3p9s, que no deseamos nada porque juzgamos que es bueno sino que, por el contrario,

³² Estos son 4p19d, 4p62s en 257/28 y una referencia bíblica en 4p68s en 261/30.

lo llamamos bueno porque lo deseamos. Así es que cada uno, a partir de sus propios afectos, juzga o evalúa qué es bueno y qué es malo (3p39s, citado sin omisiones).

Esto refleja el problema acerca de cómo el deseo se relaciona con los otros dos tipos de afecto básico, eso lo dejamos de lado. La propuesta central es bastante clara: los juicios del hombre común acerca del bien y del mal no se hacen bajo la disciplina de hechos acerca del valor objetivo, sino sólo bajo la influencia de sus sentimientos.

2. Sin embargo, cuando llegamos a 4p8, Spinoza ha derruido aún más los juicios de valor del hombre común: "El conocimiento del bien y del mal no es sino un afecto del placer o del displacer, en la medida en que somos conscientes del mismo."³³ Esto podría significar o bien que un juicio de valor no modificado expresa el propio conocimiento de que uno se encuentra en un estado de agrado o de desagrado, o que tal "juicio" de valor no consiste realmente sino en un placer o en un displacer consciente —un estado de bienestar o de malestar que está acompañado por un brillo o por una oscuridad de conciencia, según sea el caso. En p8d se apoya la primera lectura, pero los usos que posteriormente hace Spinoza de p8 sugieren fuertemente la última lectura, conforme a la cual la frase "conocimiento del bien y del mal" se usa de manera irónica acerca de algo que no tiene ningún contenido cognoscitivo.

Yo pienso que conforme a cualquier lectura él es menos que justo con respecto a lo que ordinariamente se denomina conocimiento moral. Incluso si el conocimiento es relativo al hablante, o es conocimiento de usos externos objetivos y quizás no es conocimiento alguno, sin embargo, éste no es tan transitorio, carente de principios y vulnerable a los caprichos del momento como Spinoza lo presenta.

Con ayuda de esta versión de lo que realmente es el "conocimiento del bien y del mal", Spinoza muestra con facilidad que los deseos que surgen de tal conocimiento pueden, de diversas maneras, ser dominados por otros deseos; por ejemplo, el presente tiene un poder mayor sobre nuestros afectos que el futuro (p9c) y eso sigue siendo verdadero aun si un afecto que se refiere al futuro "surge de un conocimiento verdadero del bien y del mal" (p16). Dicho brevemente, nuestros pensamientos acerca del bien y del mal no tienen ningún privilegio especial en nuestra vida emocional.

Presumiblemente, esta parte de la *Ética* está dirigida a Descartes quizá entre otros. Descartes dice:

Algunas personas... nunca dejan que su voluntad luche con sus propias armas, sino sólo con aquellas que proporcionan algunas pasiones como una defensa en contra de otras pasiones. Lo que yo denomino sus propias armas son juicios firmes y determinados acerca del conocimiento del bien y del mal, con los que la voluntad ha resuelto regular las acciones de su vida.³⁴

³³ No exploraré los problemas para la demostración de esto, sino tan sólo para señalar que en ellas se invoca las ideas de las ideas —un suceso raro.

³⁴ Descartes, *Las pasiones del alma*, §48.

En p8 Spinoza está replicando que ésa es una síntesis falsa y que el llamado "conocimiento del bien y del mal", lejos de encontrarse enfrente de nuestra vida emocional es parte de ella misma; si él mismo en alguna ocasión llega a restringir algún afecto, eso será un caso de esa "pasión en contra de la pasión" que deplora Descartes.

3. El ataque de Spinoza en contra de la posición cartesiana citada se des-arrolla más en p14-17, que se apoya en p8. Un rasgo notable del ataque ampliado es que Spinoza pasa de "cognición" en p8 a "cognición verdadera" en las otras cuatro proposiciones. Esto sugiere que él realmente considera que los juicios ordinarios de valor tienen contenido cognoscitivo y que, en ocasiones, son falsos. Pero yo dudo de esto. En tres de los cuatro casos, el calificativo "verdadero" es inútil; algo se asevera de cada afecto y así, de toda cognición del bien y del mal y, por esto, *a fortiori*, de toda "cognición verdadera del bien y del mal" —sea lo que fuere que esto signifique.

La figuración de "verdadero" en p14 no es inútil —tiene una tarea difícil. Pero no presupone ninguna tesis acerca de lo que se requeriría para que fuese verdadera una "cognición del bien y del mal". La premisa principal en p14d es p1, la que dice que la verdad como tal no tiene ningún poder correctivo sobre la mente; cuando me dices algo sorprendente, su efecto en mí depende tan sólo de que yo lo crea y no de que sea verdadero. Esto es correcto e importante, aun cuando yo no avale la derivación que de esto mismo hace Spinoza a partir de su doctrina de que el error es una especie de ignorancia. A partir de 4p1 se sigue de manera teórica que la mera verdad de una "cognición verdadera del bien y del mal" no aumentará su poder sobre las emociones de su poseedor, pero éste difícilmente es un resultado interesante, en tanto que no tenemos ninguna idea de lo que sería que una "cognición del bien y del mal" fuese "verdadera". Es extraño que 4p1, que conforme a lo que yo nuestro pertenece a la Parte 2 y me deje allí un lugar prominente, se retenga hasta la Parte 4 y luego se use sólo para añadir un adorno verbal (4p14) al ataque contra Descartes, sin que vuelva a oírse más de éste ni del adorno.

4. Aún no hemos concluido con p14. He aquí en su totalidad: "Ningún afecto puede restringir un conocimiento verdadero del bien y del mal en la medida en que es verdadero, sino sólo en la medida en que se considere como un afecto." Aún no he considerado la última parte de esto. La misma se basa en p7: "Un afecto no puede restringirse o eliminarse si no es por medio de un afecto demasiado opuesto y que sea más fuerte [que]." Éste es otro proyectil dirigido contra Descartes. Él dice que las personas desencaminadas oponen sus pasiones a otras pasiones, Spinoza replica que no hay ninguna otra manera de ganar.

Yo no puedo reconciliar esto con la tesis de Spinoza de que la solución puede restringirse mediante una terapia cognoscitiva. Véase, por ejemplo, 3p48,49 y 5p3 así como esto: "Si separamos una emoción o un afecto del pensamiento de una causa externa..., entonces se destruye el amor o el odio hacia la causa externa, como también todas las vacilaciones de la gente que surgen de estos afectos" (5p2). En su respectivo rechazo del

tipo de control moralizador que propone Descartes sobre las emociones, Spinoza se ha dejado llevar a un rechazo total de cualquier ilusión de palancas cognoscitivas para modificar las emociones.

El no es llevado a eso por sus propias doctrinas, pues 4p7d es débil. El núcleo de esto se refiere a los afectos considerados como físicos. Un afecto así, dice el argumento, "no puede ni restringirse ni eliminarse si no es por una causa corpórea (por 2p6), la que afecta el cuerpo de un estado opuesto a aquél (por 3p5) y más fuerte que él (por 4a)". A todo lo que Spinoza tiene derecho a querer decir mediante esto es que el afecto sólo puede ser dominado por un suceso corpóreo que le es "opuesto" en el sentido de ser capaz de dominarlo; pero él, sin decirlo, convierte "estado [*affectio*] opuesto" en la demostración por "afecto [*affectus*] opuesto" en la conclusión, arguyendo de esta manera que un arranque sólo puede ser dominado por un frenado y a la inversa.

5. No sé por qué Spinoza, en 4p7d y nuevamente en p7c, cuidadosamente permite que sea el lado físico del afecto el que conduzca el argumento, en tanto que el aspecto mental se presente en segundo término. El no tenía necesidad de hacer eso. Puesto que el argumento trata tan sólo con las nociones de "poder" y de "dirección de cambio", que son igualmente aplicables bajo cualquiera de los dos atributos, él podría haberlo formulado por el lado mental. La mayor parte de lo que podemos decir acerca de los *items* mentales se refiere a sus rasgos representativos (indirectos), los que no se reflejan sobre ninguna cosa física; pero también podemos describirlos en términos de sentimiento y de (des)agrado de sentimiento —o, por debajo de esto último, en términos de niveles cambiantes de salud mental— y esto basta para p7d,c.

Pero gran porción de la Parte 3 habla de los afectos que son causados por ideas (indirectamente) referentes a las cosas. Antes de concluir este capítulo, quiero volver a ver ese material a la luz de la tesis de que los rasgos representativos (indirectos) de las ideas no aportan nada a sus poderes causales —para abreviar, diré "la Tesis". Aun cuando Spinoza no la asevera, y probablemente no se hizo explícitamente consciente de ella, está profundamente comprometido con la Tesis y veremos cuánto daño hace a diversas partes de la *Ética* al añadirse a lo que ya se encuentra allí.

He sugerido que la conciencia subliminal que Spinoza tuvo de ella puede explicar el que hable de los afectos como "surgiendo de", más bien que directamente "causados por" las ideas; pero eso está sólo en las definiciones. ¿Qué hay con el tejido demostrativo de la Parte 3? Obtener una respuesta total a esto es un proyecto de investigación que no he llevado a cabo, pero puedo responder la pregunta con respecto a los dos trozos de argumento que he considerado de manera separada.

6. El caso en favor de 3p15 es un asunto enredado, como lo señalé en § 64.4, pero podemos generalizarlo de esta manera: por 2p18d, si un individuo se encuentra en dos estados al mismo tiempo, entonces, si después llega a estar en uno de ellos, él tenderá también a estar en el otro; de esto se sigue que si algo está en cierto estado imaginativo x, en tanto que tam-

bién tiene un afecto *y*, entonces cuando posteriormente esté en *x*, tenderá también a tener *y*. Ese argumento nada dice acerca de los rasgos representativos (indirectos) de las ideas *y*, así, puede considerarse como rigurosamente causal sin que reciba una amenaza de la Tesis de que tales rasgos son causalmente impotentes.

Pero esa seguridad se alcanzó por separarnos un poco de la propia posición de Spinoza. Supongamos que yo tengo el afecto *y* mientras miro a Pablo, y que mi acción de ver a Pablo comprende el que yo esté en mi estado intrínseco *x*. El argumento que yo he dado implica que yo tenderé a tener *y* cuando vuelva a estar *en el estado x*; pero Spinoza piensa, y lo dice explícitamente en 3p15cd, que yo tenderé a tener *y* cuando vuelva a ver a Pablo. El supone, de esta manera, que diferentes "imaginaciones" de una única cosa comprenden estados intrínsecos que son suficientemente similares, para poner a funcionar la tesis de la "asociación de estados"; este supuesto funciona visiblemente en 2p18d, que es la fuente de 3p15. Empero, éste no es un supuesto muy grande y no entra en conflicto con la Tesis. De manera análoga, volviendo a un ejemplo que usé en § 51.5, aun si los poderes causales de un trozo de papel no deban nada a que sea un mapa de Sussex, *podría* suceder que los mapas de Sussex fuesen tan intrínsecamente similares que algunos tipos de interacción causal tuviesen el mismo resultado con todos ellos.

7. La doctrina de la imitación de los afectos depende de la idea de que "imaginar" comprende imitación, esto es, que cuando observo miseria yo soy miserable. Esto es falso, pero no entra en conflicto con la Tesis, puesto que no es causal. La doctrina no dice que el ver tu miseria causa miseria en mí, más bien, que es miseria en mí.

8. Si, de alguna manera, Spinoza le diese un espacio a la tesis de que una causa es un elemento concreto —un objeto o un suceso— se pueden tener rasgos causalmente irrelevantes (véase § 63.7), entonces pienso que todo su proyecto de la Parte 3 se vería a salvo de cualquier daño serio por parte de la Tesis. Incluso si el concepto "creencia de que alguien me ha dañado" no es reducible a uno que pertenezca a la ciencia mental básica, un estado desagradable de la mente puede, sin embargo, ser causado por una creencia de que alguien me ha dañado y yo podría tener razón de pensar que esto fue así. Incluso podrían darse generalizaciones bastante confiables acerca de qué tipos de creencia causan qué tipos de sentimiento. Pero las mismas sólo podrían establecerse de manera inductiva y Spinoza debería admitir esto y conceder que cualquier identificación particular de una emoción —"Él se siente mal porque cree que P"— debe ser tentativa de alguna manera. Por confiado que pueda estar acerca de su teoría de las emociones, él debe ser cauteloso acerca de cuáles episodios humanos son emociones.

XII. VALOR

§ 67. LAS EVALUACIONES DEL HOMBRE COMÚN

1. SPINOZA no es un admirador de la manera en que el hombre común alcanza los juicios de valor. El condesciende, toma distancia.

Luego de que los hombres se persuadieron de que todo lo que sucede sucede debido a ellos, tuvieron que juzgar que lo que es más importante en cada cosa es lo que les es más útil y tuvieron que considerar como lo más excelente todas aquellas cosas que más les agradaban. De aquí que tuvieron que formar estas nociones, mediante las que explicaron las cosas naturales: *bueno, malo, orden, confusión, calor, frío, belleza, fealdad*. Y porque se pensaron libres, han surgido estas nociones: *alabanza y culpa, pecado y mérito* (Apéndice 1 a 81/25).

La primera lista tiene cuatro pares de opuestos. Lo que tienen en común, conforme a la opinión de Spinoza, es que dependen del hablante: yo llamo confuso a algo si no lo puedo captar, cálido si afecta mi cuerpo de cierta manera y así sucesivamente. A nosotros nos preocupa sólo el primer par, bueno y malo.

Lo bueno y lo malo pueden figurar en los fundamentos de un sistema de otros conceptos morales. Considérese:

- 1) Que x sucediese sería algo bueno que pasase.
- 2) No debo intentar producir x.
- 3) No debería haber intentado producir x.
- 4) Se me ha culpado por no haber intentado producir x.

Cada tipo de juicio presupone los anteriores a él. No podríamos culpar a la gente a menos que tuviéramos opiniones acerca de lo que deberíamos hacer; eso depende de juzgar, en ocasiones, lo que una persona debería hacer, lo que, a su vez, requiere que en ocasiones distingamos resultados buenos de los resultados malos de las acciones. Pero esto no vale a la inversa: se podría recorrer en parte la lista y luego detenerse.

La segunda lista de Spinoza —“alabanza y culpa, pecado y mérito”— pertenece a mi *item* 4). Él rechaza 4) en parte porque piensa que presupone una creencia en una libertad radical, esto es, la falsedad del determinismo. Y él ignora 3), presumiblemente porque piensa que una persona racional siempre es previsora. Pero está dispuesto a formular juicios de los tipos 1) y 2), previsiones acerca de la bondad de estados de cosas y acerca de lo que debemos hacer.

2. Estos no entran en conflicto con el determinismo; la opinión de que lo que tú haces está plenamente determinado de manera causal, no es preciso que me desanime de forjar y expresar opiniones acerca de lo que

debes hacer, sino todo lo contrario. Objeción: "Si mis expresiones tan sólo *causan* que te comportes de manera diferente, entonces no están funcionando como principios morales que te dan *razones* para alterar tu forma de comportamiento." Esta es una antítesis falsa si la operación de las razones sobre la voluntad es un caso especial de causación, como pienso que lo es. Otra objeción: "Si el determinismo es verdadero, entonces cuando nos dedicamos a una deliberación práctica debemos estar esencialmente engañados: pensamos que la cuestión acerca de lo que vamos a hacer aún está radicalmente abierta y que nuestra deliberación la cerrará; pero el determinismo implica que debe estar cerrada, porque el mundo ya está en un estado que hace que sólo un resultado sea causalmente posible." ¿Piensa la gente común meditativa, que cuando está deliberando no está cerrada en ningún sentido la cuestión acerca de lo que hará? Esta es una opinión muy fantasiosa como para atribuírsela a alguien que no está filosofando acerca del determinismo. Quizás podamos concederle al hombre común la confianza de que al deliberar está enfrentándose, de manera correcta y, ciertamente, de la única manera posible, a cuestiones acerca de su propia conducta futura. Pero él tiene razón acerca de eso y no por ello está comprometido a negar el determinismo. El determinismo no implica, como algunos filósofos parecen haber supuesto que lo hace, que si yo tengo un conocimiento amplio podría enfrentarme a toda cuestión acerca de mi propio futuro como un pronosticador más bien que como un agente deliberante.¹

Con lo anterior basta sobre ese tema. Al hacer nuestro camino dentro de la filosofía moral de Spinoza, no es preciso que siempre recordemos que él es un determinista. La tesis de que el determinismo puede combinarse con la moralidad la han sostenido muchos y es verdadera; y aun cuando Spinoza confiase en su verdad, él nada aportó directamente para favorecerla. Así, dejemos que el determinismo se desvanezca en el fondo.

3. Spinoza sostiene que cuando la gente común llama a las cosas buenas o malas, ella lo hace según como se siente y por lo que quiere; ella "llama a la naturaleza de una cosa buena o mala según como ésta los afecte" (el Apéndice 1 en 82/20). Este tema se desarrolla con amplitud en el Apéndice 1 y 3p39s; yo lo he tratado en § 2.1 y no necesito volver nuevamente a él. Por el momento, lo que importa es la tesis de Spinoza según la cual los juicios de valor ordinario, no meditados, carecen de principios, de disciplina, son erráticos —los guía la manera como el hablante se siente y lo que él quiere en el momento de hablar.

De manera irónica, a esta inestabilidad en los juicios de valor la acompaña la creencia de que hay propiedades de valor objetivas —de que la bondad y la maldad son "atributos principales de las cosas". Spinoza piensa que no lo son. Él está seguro de que ningún sentido se liga a la idea de que cualquier *item* natural sea, por sí mismo, malo o erróneo; éste es su rechazo de la patología de la Naturaleza, que también se expresa en su tesis de que ninguna creencia real puede ser falsa por sí misma (véase § 41.1). ¿Por qué la creencia en propiedades de valor obje-

¹ Para una defensa de eso, véase J. Bennett, *Kant's Dialectic* (Cambridge, 1974), §§ 68-69.

tivas no conduce a juicios de valor que sean estables y regulares hasta llegar a osificarse? Spinoza tiene una respuesta para eso, pero no la consideraré ahora.

4. En el Prefacio 4 Spinoza ofrece "unas cuantas palabras acerca de la perfección y de la imperfección, del bien y del mal" y ahora introduce un nuevo hincapié en su versión de los juicios de valor del hombre común.

El dice que los "primeros" significados de "perfecto" y de "imperfecto" son no evaluativos, pues primariamente significaron "concluido" y "no concluido". (Las palabras latinas tienen esos significados, así como los evaluativos.) En esos sentidos las palabras son aplicables sólo a artefactos; llamar a algo (im)perfecto es relacionarlo con la mente de su hacedor, diciendo que él (no) ha completado su proyecto; pero, afirma Spinoza, "los hombres comenzaron a formar ideas universales" sobre cuya base pudiesen juzgar si los artefactos eran (im)perfectos sin saber lo que pretendía el hacedor, juzgando la (im)perfección sobre la base de la relación de las cosas con el punto de vista del hablante acerca de cómo tales cosas deberían ser. Así pues, los juicios acerca de la (in)completud se transmutaron en juicios de valor. Y el mismo mecanismo, dice Spinoza, parece estar funcionando cuando se emiten juicios de valor sobre cosas "que no han sido hechas por la mano humana":

Comúnmente, los hombres forman ideas universales de las cosas naturales tanto como lo hacen acerca de las artificiales. Ellos consideran estas ideas universales como modelos de las cosas y creen que la Naturaleza (que piensan que no hizo nada excepto con miras a algún fin) las considera y se las propone a sí misma como modelos. Así, cuando ven que algo sucede en la Naturaleza que no concuerda con el modelo que han concebido de este tipo de cosa creen que la Naturaleza misma ha fallado o ha errado y dejó la cosa imperfecta (Prefacio 4 en 206/11).

Yo enunciaré, a mi manera, lo que considero que es el análisis del procedimiento descrito en ese pasaje y su objeción correspondiente.

Si las ideas universales han de servir como la base para juicios de valor, algún subconjunto de ellas debe realizar esta tarea para nosotros. Careciendo de un subconjunto privilegiado, tendremos demasiados juicios de valor: un bebé hidrocefálico es bueno (esto es, es un buen espécimen de un bebé hidrocefálico), un bebé sano es malo (esto es, es un mal espécimen de un bebé enfermo). Con la ayuda de un subconjunto privilegiado de los que, siguiendo a Spinoza podemos denominar "modelos", podemos ser selectivos en nuestros juicios de valor. Pues aun cuando cualquier particular se adecue exactamente a muchas ideas universales, el mismo no puede adecuarse exactamente a cualquier modelo y, así, tenemos una noción operativa de grado de (im)perfección.

La protesta de Spinoza es que no hay ninguna base objetiva para seleccionar ideas universales que sirvan como modelos. Podríamos esperar seleccionar conforme al principio: La idea I es un modelo para juzgar de la perfección de x si y sólo si la Naturaleza pretende que x se conforme a I. Pero la Naturaleza no pretende nada.

Esto es totalmente independiente de la tesis de 2p40s1 según la cual la mayoría de nuestras nociones universales son demasiado borrosas como para que dividan la realidad en sus articulaciones (véase § 11.11.2). Incluso, si fuesen precisas y profundas, ellas aún no generarían juicios de valor porque son demasiado numerosas y nosotros no tenemos ninguna forma correcta de hacer una selección de las mismas.

La tesis de que nuestros juicios de valor se basan en modelos no entra en conflicto con la tesis anterior de que ellos son guiados por nuestros sentimientos y por nuestros deseos. Más bien, estas dos tesis son aspectos de una única versión unificada, donde el factor unificador es la tesis de que nuestros sentimientos y deseos guían nuestros juicios de valor *por* guiar nuestra selección de modelos. Spinoza dice esto con la manera concisa que le es típica:

Pero luego que los hombres llegaron a formar ideas universales e idearon modelos de casas, edificios, torres, etcétera, y prefirieron algunos modelos de las cosas con respecto a otros, sucedió que cada uno llamó perfecto lo que vio que concordaba con la idea universal que él se había formado de este tipo de cosa... etcétera (Prefacio 4 en 206/2).

La frase fundamental es "prefirió algunos modelos con relación a otros"; nosotros basamos nuestros juicios en nuestras propias actitudes personales, al basarlos en modelos que se seleccionan conforme a nuestros gustos y a nuestros disgustos. El procedimiento comienza con modelos de artefactos tales como casas, pero lo extendemos para la selección de modelos de objetos no artificiales, dice Spinoza. Y nos decimos a nosotros mismos que nuestro procedimiento es objetivo porque nuestros modelos elegidos representan las intenciones de la Naturaleza; la línea alrededor de lo que nos agrada pensamos que coincide con la línea alrededor de lo que pretende la Naturaleza, porque la Naturaleza lo pretende todo para nuestro propio beneficio.

5. Luego que Spinoza ha presentado la mayor parte de su versión de los juicios de valor comunes en las Partes 1 y 3, ¿por qué vuelve al tema en la Parte 4 y añade el trozo extra de información acerca de los modelos? No estaré en posición de explicar esto de manera adecuada sino hasta llegar a § 68.4.

§ 68. LAS REVISIONES DE SPINOZA A LOS CONCEPTOS DE VALOR

1. En 4d1,2 Spinoza ofrece nuevos sentidos mejorados de "bueno" y "malo" diciendo que tomará bueno como lo "que ciertamente sabemos que nos es útil" y malo como lo "que ciertamente sabemos que nos impide ser ams de algún bien".² ¿Cuál es la fuerza de estas definiciones? ¿Cómo se alterarán nuestros juicios de valor si pasamos por ser gente "igno-

² Estas son las primeras dos definiciones en tiempo futuro ("Por bien entenderé..."). Pero esto no da una evidencia fuerte de intención revisionista, puesto que también 4d5,6 se encuentra en tiempo futuro.

rante" tal como se describe en el Apéndice 1 y 3p39s a juzgar conforme a 4d1,2?

Bien, aun nuestros juicios dependerán del hablante. Las definiciones hablan de lo que es útil "para nosotros", sugiriendo una noción de bienestar colectivo; eso haría que los juicios de valor fuesen relativos no a quien juzga sino a su comunidad o a su especie. Hacia allí se encamina Spinoza, pero no mediante definiciones; comenzando en 4p29 él *argüirá* que lo que es bueno para uno es bueno para otro —éste es un teorema que se defiende y no es un elemento conforme al significado revisado de "bueno". Así que aún tenemos la relatividad con respecto al hablante.

Pero ahora la tenemos de manera diferente, pues conforme a la revisión mis juicios de valor *son* de manera directa enunciados acerca de cómo las cosas se relacionan con mi bienestar; la relatividad con respecto al hablante no es ahora una fuerza guía oculta, sino más bien, un contenido proposicional considerado de manera consciente. También mis juicios de valor ya no estarán cargados de errores metafísicos acerca de propiedades de valor objetivas o de un propósito divino o cósmico.

Pienso que Spinoza pretende que su revisión haga efectivos esos beneficios, pero éstos no son todos. El también cree que el evaluador spinocista reformado diferirá del hombre común ignorante no sólo en la salud conceptual de su mente cuando hace juicios de valor, sino también en los juicios de valor que hace.

2. Una fuente de esta nueva diferencia viene a partir del contraste entre los sentimientos y deseos momentáneos del hombre común y las opiniones prudentes, previstas, informadas del hombre spinocista acerca de lo que servirá para sus intereses. Spinoza expresa esto, en una formulación extraña que parece que usa para dar una importancia especial, cuando deriva de la manera de pensar de 4d1,2 la exigencia "de que todo el mundo se ame a sí mismo, busque lo que le sea útil, lo que es realmente útil y quiera cualquier cosa que realmente conduzca a un hombre a una perfección mayor" (4p18s en 222/18). El repetido "realmente" entra en contraste aquí con el no reconocido "aparentemente" del hombre común.

Este mismo hincapié pretende llevarse a las definiciones de bueno y de malo por la inclusión de lo "que ciertamente sabemos". Esto se hace de manera torpe: debería significar que para que algo se considere como bueno no tan sólo debe ser ventajoso para nosotros sino que nosotros ciertamente debemos saber que lo es; pero Spinoza nunca lo usa así. Su intención parece ser tan sólo la de subrayar que conforme a su revisión la pregunta acerca de si *x* es bueno para *y* es objetivo, real y de amplias consecuencias —un objeto posible de conocimiento, de ignorancia o de error— en tanto que los juicios de valor del hombre de la calle son sólo responsabilidad de los evanescentes sentimientos y de las impresiones momentáneas del hablante con respecto a los intereses que tiene. La relatividad con respecto a una persona en un tiempo dado se ha reemplazado por relatividad con respecto a una persona. O al menos es como entiendo la posición de Spinoza. Esto no encaja felizmente con su afirmación, en el contexto de los conceptos de valor no revisados, de que

"Por bien entiendo aquí cualquier tipo de placer y cualquier cosa que a él conduzca" (3p39s). Supongo que la frase "cualquier cosa que a él conduzca" reconoce que el hombre común ejerce algún tipo de previsión, considerando su bienestar a largo plazo tal como él lo concibe; el avaro, por ejemplo, piensa en cómo hacerse más rico. Pero Spinoza considera que el hombre común no es *suficientemente* prudente y que tiene opiniones erradas acerca de aquello en lo que consiste su bienestar.

Si los juicios de valor son apresurados e imprudentes, ¿por qué dice Spinoza que los hombres comunes han llamado bueno "a cualquier cosa que conduzca a la salud"? La respuesta es que él no está usando "salud" para significar bienestar a largo plazo. He aquí cómo lo usa unas cuantas oraciones después:

Ellos llaman a la naturaleza de una cosa, buena o mala, correcta o podrida y corrupta, dependiendo de cómo se ven afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos que se presentan por los ojos conduce a la salud, los objetos que lo causan se denominan bellos; aquellos que causan un movimiento contrario se denominan feos (Apéndice 1 en 82/20).

Es muy claro que, aquí, "salud" se refiere sólo a la contraparte física de un placer momentáneo.

3. Supongamos que yo juzgo que algo es bueno, queriendo decir que realmente propicia mi salud y mi supervivencia (aquí y siempre, uso "salud" para referirme a la salud a largo plazo). ¿Cómo podría yo haberlo juzgado diferente si no estuviese guiado por 4d1,2? Hay dos respuestas posibles, ambas dadas por Spinoza. Una lo obliga a cambiar su posición un poco, puesto que claramente entra en conflicto con su tesis hasta ahora en la *Ética*; la otra es una fuente menos obvia de problemas, pero el problema que comprende es más profundo y más serio.

i) Yo podría juzgar que la cosa buena es mala. Spinoza piensa que los juicios que se basan en sentimientos y deseos presentes pueden llevarnos en una dirección exactamente errónea. Ahora nos dice que algunos estados desagradables no son dañinos y algunos estados agradables no son saludables; esto es, en su terminología revisada, hay buen *displacer* y hay mal placer. Yo estudiaré esto en § 71.5-7.

ii) Yo podría juzgar que la cosa realmente buena no es ni buena ni mala. Esto suena inocuo; el hombre común juzga y actúa sobre la base de tener menos información que sobre la base que lo hace el hombre spinocistamente alerta y, así, él juzga en ocasiones que una cosa buena o una cosa mala es meramente neutral, porque deja fuera hechos pertinentes acerca de su importancia a largo plazo con respecto a su bienestar verdadero. Pero, realmente, Spinoza no tiene ningún lugar así para un contraste similar en su sistema; el contraste se refiere a la información bajo cuya luz una persona hace juicios de valor y, por esto, con respecto a la luz conforme a la cual actúa una persona (cómo se relacionan los juicios de valor con las acciones será el tema de § 70); y Spinoza no tiene ninguna versión de lo que es actuar a la luz de la información o sobre la base de las creencias.

Su doctrina de autoconservación debería haber sido la tesis de que todo lo que yo hago activamente me es útil, pero hemos visto que adopta su inverso teleológico, que si algo me fuera útil lo haré (§ 57.4). Spinoza podría ser capaz de concederse la forma teleológica de la doctrina mediante un apoyo directo a hechos observados, junto con —quizás— alguno de los tipos estudiados en § 58. Pero ningún reacomodo así de sus premisas puede permitirle pasar no sólo de "Si le es útil, él lo hará" sino además a "Si cree que le será útil él lo hará". Claro está que la forma teleológica de la teoría de la autoconservación ha sido demasiado fuerte desde un principio; nunca es verdad de ningún individuo interesante que éste haga *cualquier cosa* que le ayude a sobrevivir. Se necesitan algunas restricciones y, ciertamente, deben incluir un paso de "lo que le sería útil" a "lo que cree que le sería útil" o algo similar. Pero esta laguna en la versión de Spinoza nunca ha interesado de manera tan aguda como sucede ahora, cuando él está apoyando la búsqueda de lo que nosotros, de manera sobria y confiable, más bien que de manera impulsiva y descuidada, pensamos que nos será útil. Ésta es una elección dentro de la estructura de "...lo que creemos que nos ayudará..."; Spinoza escribe como si ya hubiese construido esa estructura, pero no lo ha hecho.

En ocasiones, él pretende haberlo hecho, como cuando dice que "Nosotros intentamos favorecer que suceda cualquier cosa que imaginamos conducirá al placer" (3p28), que tiene la forma teleológico-cognoscitiva de "Si pensamos que le será útil, él lo hará". ¿De dónde viene esto? Bueno, la demostración incluye lo siguiente: "Nosotros intentamos imaginar lo que pensamos que conduce al placer (por 3p12)", pero 3p12 es: "La mente intenta imaginar esas cosas que aumentan o auxilian el poder del cuerpo para actuar." Spinoza, sin apoyo alguno, ha pasado de "Si le será útil..." a "Si imagina que le será útil..."

Este problema es parte de la falla general para introducir los conceptos de creencia y de deseo de la manera correcta, a saber, como compañeros en una versión teleológica de la explicación de la conducta (véase § 39.4). Ese fracaso lo apoyó la buena percepción de Spinoza de que las explicaciones teleológicas —"causas finales"— son enigmáticas y objetables a primera vista; pero, a pesar de esto fue un fracaso. Nosotros aún no concluimos de recoger sus frutos amargos, pero por el momento, no continuaré con este tema.

Concedámosle ahora, a Spinoza, su doctrina del egoísmo, interpretada de manera teleológica y cognoscitiva —no como algo que sus principios explican o justifican, sino como algo que se apoya en la observación de la conducta humana. Esto está acorde con el espíritu de su afirmación confiada de que el egoísmo es conocimiento común (Apéndice 1 en 78/14). Aun si pensamos que esto es una exageración, eso no elimina todo el interés que pueda tener un sistema de moralidad que se base en esto. Si consideramos que es erróneo preguntar "¿Cómo podemos tener una moralidad aceptable cuando sólo hay motivaciones egoístas?", al menos podemos preguntar "¿Cuánta moralidad aceptable podemos construir sin tener que apelar a motivaciones altruistas?" Esta última pregunta tiene gran importancia, dado como somos frecuentemente la mayoría de nosotros.

4. En § 67 estudié dos vetas en la versión que da Spinoza de los juicios de valor del hombre común, *i*) su base en los sentimientos y en los deseos, y *ii*) su uso de "modelos". Yo pegué estas dos propuestas de la mejor manera que pude, pero hice notar lo extraño que es el procedimiento de Spinoza conforme al cual *i*) es toda la historia hasta el Prefacio 4, cuando súbitamente se nos arroja *ii*). Ahora bien, la revisión de 4d1,2 de los conceptos de valor es una respuesta a *i*) y es así como la he manejado. Ahora es tiempo de notar que Spinoza también ofrece una propuesta revisionista que se enfoca, más bien, en *ii*). Luego de explicar cómo la gente sin instrucción llama las cosas "buenas" o "malas", de acuerdo como las mismas se adecuan a ciertos modelos que no se seleccionan conforme a ningunos criterios objetivos, Spinoza continúa:

Pero aún debemos retener estas palabras. Pues debido a que descamos formar una idea de hombre, como un modelo de la naturaleza humana al que podamos mirar, nos será útil retener estas mismas palabras en el sentido que ya he indicado. Por tanto, en lo que sigue entenderé por bueno lo que sabemos ciertamente que es un medio que nos permite aproximarnos cada vez más al modelo de la naturaleza humana que hemos puesto ante nosotros. Por malo, lo que sabemos ciertamente que nos impide asemejarnos a ese modelo. Luego, diremos que los hombres son más perfectos o imperfectos en la medida en que se aproximan más o menos a este modelo (Prefacio 4 en 208/14).

Esto es lo último que oímos de este "modelo de la naturaleza humana que tenemos ante nosotros". Este pasaje debe ser una reliquia de un tiempo en el que Spinoza planeaba hacer que el concepto de un modelo favorecido de la humanidad realizase para él una labor en el cuerpo de la Parte 4.³ Esto también resuelve la perplejidad acerca de por qué añade *ii*), su versión en términos de "modelo" de los juicios de valor comunes, a *i*), su versión primera en términos de "sentimiento y deseo". Lo que tenemos aquí es un palimpsesto que guarda rastros de etapas anteriores del pensamiento de Spinoza; él planeaba poner los "modelos" en el centro de todo, luego cambió de parecer, pero omitió hacer algunas de las reparaciones necesarias. Con respecto a sus dos propuestas revisionistas, la que está en el Prefacio 4 y la que se encuentra en 4d1,2, ambas están formuladas en tiempo futuro y ambas hablan de "lo que ciertamente sabemos"; pero difieren mucho en contenido y fue un descuido de Spinoza no ver esto y hacer algo acerca de lo mismo.

5. Además de no ofrecernos estas dos revisiones, Spinoza también falla en apegarse a la diferencia entre las nociones de valor revisadas y las no revisadas. Su versión de la "cognición del bien y del mal" se basa en nociones ordinarias no revisadas de bien y de mal. Esto lo hace clara p8 y su progenie, en donde de una cognición de bien o de una de mal se dice que no es más que "un afecto del placer o del displacer en la medida en que somos conscientes de él" (véase § 66.2). Empero, p8d invoca la versión revisionista d1,2 —como si una definición en términos de "ciertamente sabemos que nos es útil" ¡pudiese implicar que una llamada cog-

³ El tomó ciertamente ese enfoque en la *Reforma*, § 13 (11/8/17).

nición de algo como bueno es tan sólo un afecto agradable! Quizás Spinoza, al hablar de la *llamada* cognición de los *llamados* bien y mal, está confundido acerca de hasta dónde usa las nociones de valor del hombre común y hasta dónde tan sólo está hablando de ellas.

Pero el problema no se detiene allí. A lo largo de toda la Parte 4 Spinoza dice muchas cosas sobre lo que es bueno y lo que es malo, anclándolas, en ocasiones, en la versión revisionista de 1,2 y en ocasiones, en la no revisionista de p8, siendo la distribución, aparentemente, más sabrosa. El hecho filosófico es que tres de las cinco invocaciones a p8 de p19d en adelante, carecen de sentido y el sentido lo adquieren cuando se las interpreta como referencias a d1,2.⁴

6. En § 67.4 dejé en el aire las nociones de perfección y de imperfección; ha llegado el momento de completar la versión que Spinoza da de ellas mismas en el Prefacio 4 (207/8). Luego de describir cómo la gente ordinaria hace juicios de (im)perfección sobre los malos supuestos de lo que la Naturaleza pretende, Spinoza describe una mejor forma de usar "perfecto" e "imperfecto". Él parece dar a entender que aún está escribiendo lo que hace el hombre común, pero pienso que su intención es revisionista.

En 2d6 él dice "Por realidad y perfección entiendo la misma cosa", y ahora él trata de explicar y justificar esto. En el transfondo se encuentra la noción de juicios de valor basados en modelos: Spinoza dice que los juicios de (im)perfección se basan en tomar como un modelo "la noción de ser, que pertenece absolutamente a todos los individuos". Porque todo cae bajo *ser*, no es un modelo arbitrariamente elegido; no podría haber ninguna cosa real que no fuese adecuada para relacionarla con la idea de ser y, así, al llamar a algo imperfecto conforme a este modelo no estamos, por así decir, tratando a un pato como a un pobre espécimen de un cisne. Pero Spinoza necesita que suceda que, aun cuando todo cae bajo el concepto de ser, cosas diferentes caigan bajo él de manera más o menos completa. Él piensa que eso está muy bien:

Nosotros encontramos que algunos individuos tienen más ser o realidad que otros y, así, decimos que algunos son más perfectos que otros y en la medida en que les atribuimos algo que comprende negación, como un límite, un fin, carencia de un poder, etcétera, los llamamos imperfectos porque no afectan nuestra mente tanto como los que denominamos perfectos (Prefacio 4 en 207/27).

El núcleo de esto es "falta de un poder". Yo creo que Spinoza está intentando ligar "perfecto" a "poderoso" al ligar cada uno de ellos a "real"; ésta parece ser la manera como aquí se usa 2d6 y en 5p40d, que es la otra y única reaparición importante en la *Ética*. Afortunadamente, en la filosofía moral de Spinoza sólo necesitamos considerar la ecuación de perfección con poder; esto es lo que realiza toda la labor sin que se apele directamente a la tesis adyacente de que las cosas débiles son menos

⁴ Estas se encuentran en las demostraciones de p19,29,30. Las otras dos están en las demostraciones de p63c,64. Para un análisis detallado de 4p8, más benévolo que el mío y, sin embargo, consciente de los problemas, véase el artículo de Frankena, "Spinoza on the Knowledge of Good and Evil".

reales que las cosas fuertes (que, presumiblemente, está asociada con la tesis de Spinoza de que las cosas contingentes son más débiles que las cosas que existen necesariamente; véase p11d3). Entonces, esto es lo que traemos con nosotros a la Parte 4 —la idea de que llamar "perfecta" a una cosa es hablar de cuán poderosa es. Si combinamos esto con p1, obtenemos el resultado de que yo debería llamar buena a una cosa si me es "útil", esto es, si propicia mi supervivencia y mi fuerza, esto es, si es capaz de aumentar mi propia perfección. Así, el uso revisado de "perfecto" encaja bastante bien con la revisión de d1 en cuanto al uso de "bueno".

7. ¿Qué espera Spinoza lograr mediante las propuestas presentes en d1,2? Como meras declaraciones de cómo usará los términos de valor de ahí en adelante, éstas no nos dan ninguna razón para imitarlo y aun dárles a las palabras un papel como guías de nuestra conducta. Algo similar sucede con la definición de "virtud": "Por virtud y por poder yo quiero decir lo mismo" (d8). Algo de lo que Spinoza dice acerca de la virtud es tanto como un mero intento por hacer que la palabra se use a su manera. Por ejemplo, en p20d, él liga "virtud" a "poder" mediante d8, liga poder con la búsqueda de la supervivencia propia y concluye que cuanto más persistentemente alguien intente mantenerse en la existencia "más dotado está de la virtud". Nada se hace aquí para darle a la palabra "virtud" alguna fuerza evaluativa.

Pero en el grueso de la Parte 4 se supone que es un término evaluativo, guía de la acción, como lo son "bueno" y "malo". Si los mismos han de tener tal fuerza, y al mismo tiempo emplearse conforme a d1,2,8, entonces se necesitan argumentos; las definiciones por sí solas no pueden realizar la labor.

Realmente, hay sólo un argumento, que se asoma por debajo de la superficie de la transición de p21,22 a p24-28 (saltando por encima de p23, que relaciona la moralidad de Spinoza con su gnoseología). Esas siete proposiciones constituyen un cúmulo muy apretado y pesado en el que, en efecto, se arguye que puesto que el único sistema posible de valor es el egoísmo, el único sistema racional de valor es el egoísmo ilustrado. Esto implica que el hombre racional seguirá las cosas que él verazmente pueda denominar "buenas" en el sentido revisado de Spinoza. Este paso de la necesidad psicológica al juicio de valor puede verse en el escolio que anuncia este segmento de la Parte 4:

Puesto que la razón no pide nada que sea contrario a la Naturaleza, la misma exige que todos se amen a sí mismos, que busquen lo que les es útil, lo que es realmente útil, que quieran cualquier cosa que realmente conduzca a un hombre a una mayor perfección y, de manera absoluta, que todo el mundo intente permanecer en la existencia tanto como pueda. Ciertamente, esto es tan necesariamente verdadero como lo es que el todo es mayor que su parte —véase 3p4 (p18s en 222/17).⁵

La línea general de pensamiento es bastante clara; el egoísmo es necesi-

⁵ Así como en la esfera causal lo posible se identifica con lo necesario, de igual manera en la moralidad Spinoza identifica lo permisible con lo obligatorio. Compárese este pasaje de p18s con el Apéndice 4.8.

rio, así que es inútil recomendar cualquier modo de vida que no sea egoísta y todo lo que queda es disponerse uno mismo y quizás disponer a otros a buscar lo que es *realmente* útil, lo que *realmente* conduce a una mayor perfección.

A primera vista, el argumento es razonable dada la premisa del egoísmo. Pero no olvidemos que su ser razonable depende, en parte, en interpretar el egoísmo como teleológico y cognoscitivo, esto es, como decir que necesariamente un hombre hará lo que piensa que aumentará su supervivencia y que Spinoza no ha dado ningún fundamento, en lo absoluto, para esto.

8. Spinoza está intentando alterar la manera como vivimos. Yo lo veo como presentando una moralidad que nos *impone* el estar informados, el que usemos nuestra cabeza, el que sigamos lo que realmente va en favor de nuestros intereses en lugar de dejarnos llevar por sentimientos momentáneos o por cálculos descuidados. Aun cuando yo he hablado de "juicios de valor", a él le interesa lo bueno y lo malo sólo en tanto que se relacionan con lo que debemos hacer. Por lo común, formula estos mandatos morales como enunciados acerca de lo que "exige la razón" o acerca de lo que hará quien sea "llevado por la razón", como en este caso:

Fácilmente veremos cuál es la diferencia entre un hombre que es tan sólo llevado por un afecto o por una opinión y uno que es llevado por la razón. Pues el primero hace de esas cosas de las que es más ignorante, en tanto que el último hace sólo esas cosas que sabe que son las más importantes de la vida (p66s, citado con omisiones).

No puede haber ninguna duda de que éste es un intento moralizante imperativo. Lo que ahora tiene que verse es el contenido de la moralidad que Spinoza nos ofrece.

§ 69. EL CASO EN FAVOR DE LA COMUNIDAD DE INTERESES

1. La única premisa moral de Spinoza es el egoísmo individual: la noción de bien es aquella que es buena para, o que propicia la supervivencia de, quienquiera que use la noción. Gran parte de p29-60 se apoya en confusiones a partir de esto, por ejemplo, la lástima es mala y que la humildad no es una virtud (p53). Estas dos son bastante naturales, pero Spinoza también extrae algunas moralejas que no podríamos haber esperado. Cuando arguye que deberíamos intentar asegurar para otros los bienes que deseamos para nosotros mismos (p37) y hemos de devolver el odio de otros con amor (p46) él parece estar queriendo conclusiones enormemente conservadoras a partir de una premisa drásticamente radical. ¿Cómo se hace esto?

Spinoza lo hace arguyendo que el egoísta pensante será llevado por su egoísmo a preocuparse tanto por el bienestar de otros como por el suyo propio. Otros moralistas habían dicho esto, pero apelando casi siempre a

la sociedad civil; el egoísta se ve obligado por el pensamiento de que si no coopera el Estado le hará pagar. Spinoza concede que esto puede ser efectivo, pero dice que comprende la restricción del enojo, la avaricia, etcétera, "por amenazas", en tanto que su argumento muestra cómo los hombres pueden vivir "por la razón" (p37s2 en 238/13); y supongo que también prefiere argüir por medio de la metafísica abstracta que hay que confiar en el hecho histórico de que los hombres han inventado gobiernos y prisiones.

2. Toda la moralidad interpersonal de la Parte 4 fluye de p30, 31. Aquí, como en la psicología interpersonal, el concepto clave es el de un individuo que es *similar* a otro individuo; mi prójimo se aparece en la forma de otro individuo con la misma naturaleza que yo mismo. He aquí las dos propuestas fundamentales.

Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene en común con nuestra naturaleza; pero en la medida en que es mala para nosotros nos es contraria (p30). En tanto que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, aquélla es necesariamente buena (p31).

Reunamos estas dos propuestas: si una cosa es mala para mí, debe ser distinta de mí; en la medida en que una cosa me es similar, hasta allí es buena para mí. Será más fácil comentar la propuesta en favor de p30 si primero vemos cómo deriva Spinoza p31 de ella. El arguye que si p30 es verdadera, entonces una cosa es semejante a mí y debe o bien serme nual o ser buena para mí; pero si fuese neutral con respecto a mi bienestar sería neutral con respecto a sí misma, lo que es absurdo (por 3p6, la doctrina de autoconservación); así que debe ser buena para mí.

Este argumento supone que si x y yo somos similares entonces x podría ser neutral para mí sólo si fuese neutral para sí misma. Si esto es correcto, entonces he aquí un argumento simple en favor de p30: si x y yo somos similares, entonces si x fuese mala para mí sería mala para sí misma (por 3p4). Realmente eso es lo que sucede en p30d, pero Spinoza lo decora haciendo que sea difícil de seguir. Volveré a esto en un momento.

En p31cd Spinoza arguye en favor de la proposición conversada de p31: la similitud de una cosa hace probable que no me sea útil. Si x y yo tenemos naturalezas diferentes dentro de los mismos atributos compartidos, entonces esas naturalezas son mutuamente "contrarias", así que la naturaleza de x es contraria a la mía y a lo que concuerda con la mía; así que es contrario a lo que, conforme a mi sistema de valores, es bueno; pero lo que es contrario a algo bueno, es malo. Este último paso introduce un equívoco en el término "contrario" que al principio significaba "dís-mil" y ahora significa "hostil" (compárese 3p6d, estudiado en § 57.2). Pero este caso no importa mucho, puesto que Spinoza no pudo haber creído seriamente que sólo lo que es similar a mí puede ser bueno para mí. La mayor parte de sus llamadas a p31c podrían ser llamadas a p31, y de ahora en adelante ignoraré el corolario.

3. Sin embargo, las credenciales de p31 deben examinarse ya que éste es el fundamento de la moralidad impersonal de Spinoza. Al argüir en favor de p30,31 él confía en algo semejante a esto:

En la medida en que dos cosas son cualitativamente similares, las cosas que ayudan (dañan, son neutras con respecto a) una de ellas son todas y sólo las cosas que ayudan (dañan, son neutras con respecto a) la otra.

Lo que lleva a Spinoza a esta notable conclusión es el supuesto de que las relaciones "...es útil para..." y "...es dañina para..." se encuentran entre *items* útiles o dañinos por una parte y *naturalezas* por la otra. Ser dañino para una cosa es relacionarse de cierta manera con su naturaleza, con su totalidad de propiedades, con la manera como es; así como si dos cosas tienen la misma naturaleza, no se puede ser dañina a una y no a la otra. Algo similar sucede con lo útil. Así pues, puesto que yo no puedo ser dañino para mí mismo (3p4), nada que sea como yo puede ser dañino para mí. Y cualquier cosa que sea útil para algo similar a mí, me es útil, lo que implica que por ayudar a quienes son como yo, puedo ayudarme a mí mismo. Así pues, a partir de este egoísmo total fluye una moralidad de colaboración sin ayuda de la política.

Aun si aceptamos la premisa acerca de la lógica de las relaciones de ayuda y de daño, este argumento no funciona. La premisa implica formalmente que lo que me ayuda o lo que me daña debe ayudar o debe dañar a cualquier cosa que es *exactamente* como yo; pero esa conclusión le es inútil a Spinoza. Él necesita hablar de cómo algo que le es útil o que le es dañino se relaciona con individuos que se le parecen aun cuando no de manera exacta, y eso requiere otra premisa que no puedo idear.

4. De cualquier manera, la premisa acerca de la lógica de ayuda y de daño es falsa. El que una cosa sea una amenaza o una ayuda con respecto a mí, no sólo depende de cómo aquélla se relaciona con mi naturaleza, sino también de otros factores —por ejemplo, en su relación espacial conmigo. Por similares que seamos tú y yo, la cosa en cuestión puede relacionarse con nosotros— no con *nuestras naturalezas*, sino con *nosotros* —de maneras muy diferentes y, así, repercutirá de manera muy diferente en nuestro bienestar. Esa pequeña observación hace que el edificio de colaboración de Spinoza se venga abajo. Supongamos que tú y yo somos similares, que x puede dañarnos a cualquiera de los dos y que, para evitar el daño, es necesario que mantengamos cierta distancia con respecto a x; supongamos que los dos no podemos hacer eso —las aguas de la inundación están subiendo en la mina y sólo hay espacio para uno de nosotros en el elevador que va a partir por última vez. Aquí la similitud entre nosotros no nos ayuda en nada. Y puede contribuir a crear un conflicto, como cuando entramos en competencia para obtener comida limitada; la rivalidad se desvanecería si no necesitásemos el mismo tipo de comida (incidentalmente el ejemplo de la comida es fatal para la observación de Spinoza referente a que "Las injusticias, las sospechas y las enemistades surgen sólo por amor a una cosa que realmente nadie puede poseer"

(5p20s en 294/4). Este extraño enunciado para el que no se da ninguna razón, claramente lo refuta el hecho de que la escasez de comida puede crear enemistades; pues una persona, en el sentido más pleno, realmente posee la comida que come, digiere y absorbe en sus tejidos.

La propuesta acerca de localizaciones espaciales diferentes nos recuerda el hecho más profundo de que dos cosas, por similares que sean, aun son *dos*; así, sus intereses pueden entrar en conflicto porque cada una de ellas necesita algo que sólo puede tener *una* —el último trozo de comida, el último lugar en el ascensor. Spinoza sabe esto: "Si imaginamos que alguien goza de algo que sólo puede ser poseído por uno, intentaremos que suceda que no lo obtenga" (3p32). La frase "sólo uno" muestra que él está pensando en términos no de naturalezas, sino de sus ejemplificaciones; la rivalidad se da porque el objeto deseado sólo puede poseerlo una persona —no sólo un tipo de persona. Pero en su moralidad colaboracionista en la Parte 4 él se olvida de 3p32 y claramente está ausente el concepto de "no hay bastante para repartir". Este debería aparecer cuando Spinoza reconoce que hay un problema que crea su forma anterior de tratar los celos sexuales:

He dicho que Pablo odia a Pedro porque imagina que Pedro posee lo que Pablo mismo ama. A primera vista parece que de esto se sigue que estos dos se injurian porque aman la misma cosa y, por tanto, porque concuerdan en su naturaleza. Si esto fuese verdad p30,31 sería falso (p34s).

Pero en lugar de estudiar la competencia en general, Spinoza se limita a su caso especial inocuo que consideró en 3p35. Este es el caso del celoso amante plantado: Pablo odia a Pedro porque la dama ha transferido su afecto de Pablo a Pedro. A partir de esto Spinoza infiere que Pablo está triste en tanto que Pedro se regocija y que su antipatía surge de esta diferencia entre ellos ¡y no del amor que ellos comparten! Pero ¿qué sucedería si ni Pedro ni Pablo hubiesen sido favorecidos de manera especial por la persona amada, ellos están a la par en sus estados emocionales y en sus deseos y cada uno de ellos sabe que si sus deseos hubiesen sido satisfechos no podrían haberlo sido los de su rival? Este conflicto de intereses surge, en parte, de la similitud entre los dos rivales y esto refuta p30,31.

El fracaso de Spinoza en considerar el problema en su forma general fue, presumiblemente, un descuido honesto. A pesar de la figuración refrescante de "sólo uno" en 3p32, en general les da poca atención a los particulares a diferencia de las naturalezas que ejemplifican. El parece escogerlos siempre descriptivamente como "la cosa que tiene la naturaleza N", más bien que de manera indicativa como "*ése*" o "el que está frente a *mí ahora*". Eso le ayuda a pasar por alto la diferencia entre "opuesto a los semejantes a mí" y "opuesto a mí". De paso, esto muestra cuán perfectamente equivocado es llamar a Spinoza un nominalista, si esto significa que él rechazó los universales en favor de los particulares (véase § 11.2). Por lo común no deja espacio sino para los universales —naturalezas o esencias— y no tiene ningún otro particular sino el gran particular omniabarcante, Dios o la Naturaleza.

5. A partir de esta doctrina indefendible de la armonía por la similitud, Spinoza infiere que si soy razonable yo he de buscar mis aliados entre otras personas razonables. Pero él no infiere que si no soy razonable yo he de buscar a otros similares a mí en este aspecto. Por el contrario, sostiene que el prospecto de la armonía por la similitud está disponible, como algo predecible y confiable, sólo a la gente razonable: "Sólo en la medida en que los hombres vivan conforme a la guía de la razón es que necesariamente concordarán siempre en su naturaleza" (p35). Él no quiere decir "pues ciertamente, ellos son similares sólo en la medida en que sean razonables", sino algo más débil, a saber "ellos están seguros de ser similares sólo en la medida en que sean razonables". Pero esto es aún demasiado fuerte para que se lo defienda con efectividad.

Spinoza presenta argumentos en su favor a lo largo de p32-34, y el argumento depende de la idea de que la alternativa para ser guiados por la razón es ser "asaltados" por las pasiones, de tal manera que lo que tiene que mostrarse es que la gente apasionada nunca puede tener seguridad de tener una naturaleza compartida.

La primera parte del argumento (p32) sostiene que por el mero hecho de que x y y sean ambos sujetos de pasiones no es, por sí mismo, un punto de similitud entre ellos. Esto es porque decir que algo es apasionado o pasivo es decir que eso no es la única causa de lo que le está sucediendo; éste es un hecho negativo acerca de ello, y los hechos negativos no generan similitudes: "Si alguien dice que el blanco y el negro concuerdan sólo en esto, en que ninguno es rojo, él afirma absolutamente que el blanco y el negro no concuerdan en nada" (p32s). No creo que haya ninguna línea objetiva clara entre los hechos positivos y los negativos y no creo que "Ni x ni y sean la única causa de lo que sucede en ellos" por cuenta de una similitud entre x y y . Empero, Spinoza podría, de modo aceptable, haber dicho que si el ser apasionado como tal es un aspecto de similitud, lo es de una manera tan débil y abstracta como para que no tenga ninguna importancia moral.

En p33,34 amplía el argumento. Si x y y son ambos apasionados ¿podría haber otros hechos acerca de ellos que garantizasen que ellos "concuerdan en naturaleza" de una manera moralmente pertinente? Como respuesta a esto, Spinoza señala cuán variadas son las pasiones y cómo pueden enfrentar a los hombres unos contra los otros, e infiere que si tanto x como y son ambos apasionados ellos pueden "discrepar en naturaleza" y "ser contrarios el uno al otro". El argumento es rotundamente nulo. Muestra que "tanto x como y son apasionados" no excluye " x y y son disímiles y mutuamente hostiles", pero Spinoza necesita algo mucho más fuerte, a saber, que si tanto x como y son apasionados, entonces ningún otro hecho acerca de ellos puede excluir el que sean disímiles y mutuamente hostiles.

6. Eso se refiere a la primera oración de p35d, que se dirige a la aseveración de que en la medida en que la gente no sea razonable está excluida de tener cualquier garantía de concordar en naturaleza. El remanente mayor de p35d pretende establecer el condicional inverso (que p35 no asevera pero al que Spinoza claramente pretende considerar), a saber,

que en la medida en que la gente sea razonable ella *puede* estar segura de concordar en naturaleza. Yo no analizaré en detalle este pesado argumento, sino tan sólo llamo la atención a tres de sus rasgos. Uno es que revive esa confusión entre "bueno para mí" con "bueno para (cualquier cosa que tenga) mi naturaleza" que analicé anteriormente en .3. El segundo es que le impide a Spinoza usar p31,35 de la manera que parece más natural, a saber, en este argumento:

- Si x y y son razonables, ellos son similares (35)
- Si x y y son similares, ellos están en armonía (p31,c)
- ∴ Si x y y son razonables, ellos están en armonía.

Ese argumento no está a disposición de Spinoza porque un paso intermedio en p35d dice que si x y y son razonables ambos deben hacer lo que es bueno para cada uno de ellos, lo cual es tanto como la conclusión del argumento anterior. Así, Spinoza no puede usar el argumento, puesto que su única ruta para llegar a su primera premisa es a través de su conclusión. Sospecho que en alguna etapa él pretendió usar p31,c en un argumento que ligase lo razonable a la armonía por medio de la similitud; pero, de hecho, ningún argumento así figura en la *Ética* y p31,c se usa directamente sólo para demostrar p35,c1.

El tercer rasgo del argumento es el más significativo. Se refiere a un subargumento en favor de la tesis de que cada persona razonable trata de hacer lo que es bueno. No nos preocupemos por lo que esto significa exactamente, lo que aquí es interesante no depende de los detalles finos.

En el transfondo están dos tesis principales acerca de la razón. i) Una persona está razonando en la medida en que está activa. (Para el latín sólo significa estrictamente que la actividad implica razonamiento, pero el argumento requiere que Spinoza también quiera decir que el razonamiento implica actividad.) ii) Al razonar no se cometen errores. Y él también apela a p19 que dice que la conducta activa o causada internamente de todos pretende hacer cualquier cosa que se piense que es buena. Reúnanse estas tres cosas de la manera correcta y se obtiene el siguiente argumento:

- x está razonando (hipótesis)
- ∴ x está activo (por tesis i))
- ∴ x hace lo que juzga que es bueno (por p19)
- ∴ x hace lo que es bueno (por tesis ii)).

Lo que es sorprendente es su confianza en una versión de la doctrina de la autoconservación, que es tanto cognoscitiva como teleológica. Spinoza ha ayudado a esto al pasar de "esas cosas que auxilian el poder del cuerpo para actuar", en 3p12, a "cualquier cosa que *imaginemos* conducirá al placer", en 3p28, de donde es fácil pasar a "lo que *él juzgue* que es bueno" en 4p19. Otro par de demostraciones citan también p19, pero no ponen a trabajar de manera activa su elemento cognoscitivo. Esto es lo que hace este episodio en p35d, porque se apoya en la diferencia entre "es útil" y "x piensa que es útil". Comenzando con una premisa de la for-

ma "...él piensa que le ayudará...", el argumento dice que si esa premisa es verdadera y él está razonando, entonces obtenemos la proposición correspondiente de la forma "...esto le ayudará..."

Esto no es válido si, como en p19, se está usando la doctrina teleológica de la autoconservación. De "Si piensa que esto le ayudará, él lo hará" y de "Si piensa que esto le ayudará, esto le ayudará", no podemos inferir que si esto le ayudará él lo hará. Pero, quizá, el argumento se refiere sólo al condicional inverso, el que comprende no la teleología sino el apetito spinocista; y entonces esto es válido aun cuando no está adecuadamente relacionado con p19.

Sin embargo, mi interés principal no es acerca de si el argumento es válido sino radica en el papel esencial que en él desempeña la cognición. La forma cognoscitiva de la premisa que relaciona la acción con lo que la persona *cre*e que le ayudará es estructural en el argumento, no es un mero accidente de su formulación.

Véase lo que ha sucedido a gran escala. Tras haber comenzado con condicionales que ligan lo que se hace con lo que es útil, Spinoza ha *derivado* hacia condicionales que ligan lo que se hace con lo que se piensa que es útil, y ahora, él se encuentra *argumentando su camino de regreso* a aquello de que comenzó, en el caso especial de alguien que está razonando.

7. Más adelante él defiende la conclusión de que la gente razonable debe estar en armonía, en contra de la objeción de que debe competir por algún producto escaso. Sostiene que para la gente razonable la única cosa realmente valiosa es la comprensión (p26) y que ésta "pueden gozarla todos de manera igual" (p36). Los problemas que tiene para formular la última propuesta sugieren una falta de confianza en los argumentos que he estado examinando. Pero el nuevo intento no es mejor.

Este comienza en p26, e incluye la aseveración de que "con base en la razón [*ex ratione*] todo lo que intentamos hacer es entender". La demostración de esto, ligeramente simplificada, es así:

No son las cosas las que intentan permanecer en la existencia sino su esencia (por 3p7). Pero la esencia de la razón no es sino nuestra mente, en la medida en que ésta entiende. Por tanto, todo lo que intentamos hacer con base en la razón es entender (p26d).

Hay otros detalles, pero no puedo ver que los mismos auxilien la línea central del argumento, que parece ser la siguiente. La esencia de cualquier cosa debe ser la causa de que ésta haga todo lo que tienda, con la mayor fuerza, a mantener a la cosa en la existencia y, así, conservarla en posesión de esa esencia (esto se basa en la doctrina de la autoconservación de la Parte 3); la esencia de la razón es la comprensión; y, así, la razón está bañada por una fuerza que la mueve siempre hacia una comprensión mayor.

Este es un mal argumento porque trata a la razón como una cosa, como un individuo, como un particular. Al escribir como si la razón fuese una cosa a la cual se aplicasen 3p6, etcétera, Spinoza está haciendo lo que

condena en ocasiones, a saber, hipostasiar una facultad o una capacidad, al tratar nuestra habilidad de razonar como si fuese una parte de nosotros. Podemos devolverle sus propias palabras: "Fácilmente nos engañamos cuando confundimos abstracciones con seres reales" (2p49s en 135/22).

El puede estar intentando anticiparse a esa objeción cuando habla de la razón como "nuestra mente, en la medida en que entiende". Esto es tanto como decir que la razón es una cosa, a saber, una mente, considerada con respecto a sus actividades de razonar. Pero no puedo ver cómo darle un claro sentido al argumento conforme a la lectura de él. ¿Es parte de la esencia de mi cuerpo, en tanto que nada, el intentar pasar más tiempo en el agua? Si la respuesta es afirmativa, entonces toda la posición es absurda. Si la respuesta es negativa, entonces ¿cuál es la diferencia pertinente entre razonar y nadar?

(Por malo que sea p26d, esto no se aleja fuertemente de la característica de un filósofo que no es un lógico hábil y que, de manera independiente, tiene seguridad en la conclusión [véase § 7.4]. "Es obvio que los hombres razonables valúan el entendimiento por encima de cualquiera otra cosa. ¿Cómo es posible explicar esto? Bueno, presumiblemente es por necesidad verdadero y esta necesidad surge del doble hecho de que son hombres que usan la *razón* y de que entender es ejercitar la *razón*. Ciertamente, el entendimiento es la esencia de la razón —¿no es eso pertinente? ¡Sí, lo es! Ya he mostrado que todo está bañado por una tendencia a preservar y aumentar la propia esencia, lo que implica que la razón debe estar bañada por una tendencia hacia una comprensión siempre mayor o, de cualquier forma, la mente, *qua* razonadora, debe tener tal tendencia. ¿No es eso, tan sólo, una forma de decir que la gente razonable pondrá la adquisición de una comprensión mayor por encima de todas las otras metas?" Presento esto como el tipo de pensamiento informal que podría llevar a Spinoza, una vez que estuvo seguro de p26, a fabricar p26d.)

A partir de la premisa de que lo que intentamos hacer con base en la razón es entender (p26), Spinoza infiere que "La cognición de Dios es el mayor bien de la mente; su mayor virtud es conocer a Dios" (p28) y, de esto, él deriva una aseveración significativa acerca de la posibilidad de la armonía: "El mayor bien de quienes buscan la virtud es común a todos y todos pueden gozarlo de manera igual" (p36). Esto podría sustentarse sobre la base de que el conocimiento no es un recurso agotable, aun cuando está el contraargumento de que el conocimiento requiere de educación y de ocio y puede haber competencia con respecto a ellos.⁶ Pero Spinoza argumenta de manera muy diferente; él dice que todos los hombres *pueden* tener conocimiento de Dios porque todos los hombres *lo tienen*, basando esto en 2p47: "La mente humana tiene una cognición adecuada de la esencia de Dios", y su escolio que dice que la esencia de Dios es "observada por todos". Éste es un argumento terrible. Antes, en la Parte 2, Spinoza ha argüido que cualquier estado cognoscitivo debe incluir alguna cognición de Dios; ahora, en la Parte 4 se supone que está hablando de una comprensión de Dios a la que aspiran todos los hombres

⁶ Esta propuesta la desarrolla Broad en *Five Types of Ethical Theory*, pp. 43 ss.

racionales. Porque todos los hombres tienen la posesión menor, Spinoza argumenta en p36d y también en p36s, todos ellos pueden tener la mayor. Esto es lo mismo que argüir que porque todos los hombres comen es posible, para todos ellos, comer bien.

8. Temo que Spinoza falla en cada paso de su jornada hacia su moralidad por colaboración, hacia las tesis que alinean la armonía de intereses con la mismidad de la Naturaleza y, a estas dos, con lo razonable. Cualquier verdad que contengan esas tesis debe depender de hechos contingentes acerca de la naturaleza humana y, quizás, acerca de las sociedades humanas; la misma que puede derivarse en unos cuantos y cortos pasos de la metafísica básica abstracta, como intenta hacerlo Spinoza.

En estas doctrinas suyas Spinoza está intentando dar apoyo metafísico a cierta visión moral. Creo que parte de su problema surge de que no tiene claridad acerca de cuál sea esta visión. He aquí su formulación más grandiosa:

Si dos individuos enteramente de la misma naturaleza se unen el uno al otro, ellos componen un individuo con el doble poder de cualquiera de ellos. Entonces, para un hombre no hay nada que le sea más útil que un hombre. Un hombre, digo, no puede desear nada que le sea más útil para permanecer en la existencia que todos concuerden en todas las cosas que las mentes y los cuerpos de todos compongan, por así decir, una mente y un cuerpo; que todos hayan de tratar tanto como les sea posible, el permanecer en la existencia y que todos, conjuntamente, hayan de buscar, para sí mismos, la ventaja común de todos (p18s en 223/6).

Por impresionante que esto sea, aquí hay una incoherencia profunda que refleja una cisura en el pensamiento de Spinoza. El cuadro de que los hombres compongan un individuo único y que busquen conjuntamente la ventaja común de todos, sugiere un organismo único en el que cada uno de sus órganos se preserva en sí mismo mediante su contribución especial a la supervivencia de la totalidad. Pero eso entra en conflicto con la idea de que los hombres han de ser "completamente de la misma naturaleza"; ellos pueden tener la meta común de preservar al individuo como totalidad, pero si ellos "concuerdan" en el sentido de ser extremadamente similares, eso les impedirá interrelacionarse como lo hacen los órganos dentro de un organismo.

Spinoza parece no haber notado esta diferencia entre dos tipos de armonía, la armonía que relaciona mis pulmones con mi corazón y a estos dos con mi sangre, etcétera, y la armonía de un banco de peces que nadan pacíficamente en la misma dirección. Él desea que nos interrelacionemos como los primeros, pero todos sus argumentos apuntan hacia la última armonía.

§ 70. LA GUÍA DE LA RAZÓN

1. Cuando Spinoza dice cosas acerca de la gente que razona o que es razonable, él afirma que actúa bajo la guía de la razón o conforme a sus dictados. Consideremos esto.

Muchos filósofos han sostenido que la razón no puede prescribir, esto es, que no se pueden alcanzar conclusiones prácticas mediante el mero pensamiento no acompañado por alguna adición de deseos, de impulsos o de juicios de valor. Por ejemplo, Hume dice que "la razón es y debe ser sólo la esclava de las pasiones", queriendo decir con ello que la razón puede ayudarte a llegar a tu meta pero no puede ayudarte a seleccionar una meta y su tesis básica, aun cuando no se la formule a su manera, es ampliamente aceptada. También Spinoza habría admitido una forma igual, concediendo que una conclusión práctica puede derivarse de la razón sólo en combinación con algo que ya es práctico pero, para él, la entrada de lo práctico no vendría en nada a lo que él denominase una "pasión" sino, más bien, del impulso necesario hacia la autoconservación.

Este es mi supuesto acerca de cómo, en los márgenes informales de su pensamiento, Spinoza consideraba "los dictados de la razón". Mi conjetura es que él pensaba en nuestro egoísmo necesario en una forma teleológica y cognoscitiva, esto es, tal como lo describe el enunciado de que siempre haremos lo que pensamos que favorece nuestros intereses. Dada esa forma de egoísmo, la conducta de la gente puede ser afectada por un *input* cognoscitivo que podría decirse que constituye "dictados" o "guía". Claro está que cualquier trozo de información puede afectar la conducta de alguien, sin embargo, nosotros no consideramos que toda información sea prescriptiva. Pero a Spinoza le preocupa la información que él piensa que *debe* tener el mismo efecto sobre *todos* los que la creen y eso le permite denominarla "prescriptiva" en un sentido bastante fuerte. En esto sigo a Curley:

Sus prescripciones son imperativos hipotéticos con antecedentes necesarios y, de esta manera, en efecto, son categóricos. Si deseas "preservar tu ser", lucha por no odiar a nadie. Bueno, tú deseas preservar tu ser y no es un hecho contingente el que lo hagas. Así, el mandato no es, en manera alguna, condicional.⁷

Otra cuestión es si Spinoza tiene derecho a considerar los dictados de la razón como principios *morales*. Creo que sí, porque yo considero como una moralidad cualquier conjunto de principios universales que se ofrecen como algo conforme a lo cual vivir la vida propia. Quienes tienen un concepto de la moralidad más estricto que ése, pueden negar que Spinoza tenga moralidad alguna; pero esa diferencia entre nosotros no tiene ningún efecto sobre cualquiera de los detalles y yo no la estudiaré.⁸

2. He sugerido una forma para que Spinoza sostenga que las contribuciones de una facultad cognoscitiva podrían considerarse como "dictados" prácticos. Pero si él aceptase y desarrollase esta sugerencia, se enfrentaría a problemas porque él no puede explicar de qué manera la razón podría decirnos lo que realmente favorece nuestros intereses. Conforme al

⁷ Curley, "Spinoza's Moral Philosophy", p. 371, citado con omisiones.

⁸ Curley, *op. cit.*, piensa que Spinoza está ofreciendo una moralidad; Frankena, en "Spinoza's 'New Morality': Notes on Book IV" piensa que Spinoza quiere que "eliminemos el hábito moral" y Eisenberg en "Is Spinoza an Ethical Naturalist?" emite un juicio.

lema de Hume acerca de la razón de las pasiones, "razón" representa todo lo cognoscitivo; pero le es esencial a la estrategia de Spinoza que "razón" excluya todo lo sensorio. Esto lo hace una fuente de conocimiento muy pobre de lo que beneficia nuestros intereses.

¿Estoy siendo muy estricto al exigir que Spinoza, en la Parte 4, se apegue al sentido que le dio a "razón" anteriormente en la Parte 2? No. En cada Parte, la palabra está esencialmente ligada a la *actividad* —a los cambios mentales y físicos que son causados puramente desde el interior de uno mismo. En la Parte 2, el contraste se establece con la percepción sensorial, en la Parte 4 se establece con las pasiones; éstas son los afectos, que ahora más que nunca, se les considera de manera abierta como pasivos (véase § 59). Dudo si Spinoza tuvo claridad acerca de cómo debía relacionar lo sensorial con lo emocionalmente apasionado, pero ciertamente opuso estos dos a la razón (activa); así él debe tomar la "razón" de la Parte 4 como libre de toda pasividad y, de esta manera, que no comprende nada empírico. En 3p3, conecta lo activo/pasivo con lo adecuado/inadecuado, ligando de esta manera su psicología moral con su gnoseología. Esta proposición central difícilmente importa en la Parte 4, pero comenzando con 4p24 está intrincadamente entretejida en la estructura de las Partes 4 y 5. Esto le crea un profundo problema a Spinoza que consideraré plenamente en § 74. Ahora sólo tomaré en cuenta sus relaciones con lo que él dice acerca de la "guía" o de los "dictados" de la razón.

3. El podría decir que una facultad estrictamente no empírica puede, en verdad, decirnos lo que beneficia nuestros intereses, porque mucha información acerca de esto se demuestra, *a priori*, en las páginas de la *Ética*. Yo no aceptaría eso porque, como lo mostraré en el siguiente capítulo, esas demostraciones no funcionan; y no podrían funcionar a menos que ya entendiésemos cómo la razón puede decirnos cómo vivir. De cualquier manera, ésa no es la forma como, de hecho, Spinoza introduce la "guía" y los "dictados" de la razón dentro de su propuesta. Examinemos su procedimiento real.

4. El concepto de los dictados de la razón figura primero en dos definiciones en 3p59s y luego volvemos a oír de él en 4p18s donde Spinoza anuncia su plan de "mostrar lo que la razón nos prescribe". Primero se le pone a trabajar, poco después de eso, y está muy activo a lo largo del resto de la Parte 4; lo encuentro en veintiuna proposiciones, sea de manera explícita o por implicación a través de la ecuación que hace Spinoza de "libre" con "vivir conforme a los dictados de la razón". Ninguna de estas proposiciones les da a los llamados dictados de la razón ningún contenido prescriptivo identificable. Sus demostraciones están todas movidas por doctrinas tales como la que establece que mientras se razona se hace sólo lo que es bueno para uno mismo, los dictados son causalmente autosuficientes, están libres de error y demás; y las demostraciones añaden a estas doctrinas un supuesto tácito según el cual lo que se hace *al razonar* es lo que se hace *bajo la guía de la razón*. Caen dentro de dos grupos; las que a la ligera suponen que si se razona se está guiado por la

razón, y las que suponen, de manera más segura, que si se está guiado por la razón se razona. Considerémoslos por separado.

5. Un grupo lo encabeza p24, que dice que actuar "por virtud" es actuar por propio interés "por la guía de la razón". La demostración está drásticamente comprimida y ahora doy de ella una forma ampliada. De su definición de *virtud* en términos de *poder* (d8) Spinoza infiere que el actuar virtuosamente es actuar de una manera causalmente autocontenida, una "que puede entenderse mediante las leyes de la propia naturaleza". Se sigue que si uno actúa por virtud de los propios movimientos, ellos son causados desde el interior del propio cuerpo y las propias ideas desde el interior de la propia mente; así, las propias ideas son adecuadas; de esta manera se está usando la razón. Hasta aquí, el argumento es válido, por poco encanto que puedan tener sus premisas. Pero ahora Spinoza da el paso que introduce "la guía de la razón" dentro de la estructura argumentativa de la *Ética*; es el salto audaz de "hecho al usar la razón" a "hecho por la guía de la razón". Esto le permite introducir "la guía de la razón" sin explicar cómo la razón puede ser prescriptiva o cuáles sean sus prescripciones.

De esa proposición fluyen p36, 56, 67, 72 y también debe citarse p59d. Donde figure el concepto de la guía de la razón en las demostraciones de estas proposiciones, siempre lo hace en el consecuente de un condicional: si alguien es F, él vive bajo la guía de la razón (en p37d hay un condicional que se apoya en p24 y que corre en el otro sentido, de la razón a la virtud). Pero no encontramos que la razón pueda ser prescriptiva examinando los diversos valores de F. Pues en cada caso Spinoza argumenta de "él es F" a "él emplea la razón" y luego salta a "él vive por la guía de la razón". Ese salto impide que estas proposiciones nos iluminen acerca de la razón como prescriptiva.

6. El segundo grupo de proposiciones se apoya en la inferencia opuesta: Si alguien vive por la guía de la razón, entonces razona. Como nada se hace con "Él vive por la razón" excepto en tanto que implica "él emplea la razón", nuevamente no aprendemos nada acerca del papel prescriptivo de la razón.

Este grupo comienza con p35. Cuando expuse esto en § 69.6 no había necesidad de mencionar el vivir por la guía de la razón; para explicar el argumento yo sólo necesitaba decir que si tú y yo empleamos la razón cuando actuamos con egoísmo, entonces... etcétera. El argumento se formula en términos de "vivir conforme a la guía de la razón", como si tuviese que ver con el actuar siguiendo un buen consejo de la razón, pero no hay nada así en la estructura demostrativa. Lo mismo sucede con algunos de los descendientes de p35 —p37, 46, 50, 73— y también con otro septeto de proposiciones, todas dentro de p59-68, que no provienen de p35, pero que se le asemejan en la manera como pretenden usar la noción de vivir por la guía de la razón.

7. La conclusión deprimente es que Spinoza no tiene sugerencia alguna que ofrecer con respecto a cómo la razón puede ser prescriptiva. Sus fra-

ses, las que sugieren que puede serlo, se lanzan todas mediante condicionales que son, o bien demasiado audaces o bien demasiado tímidas como para que sean de utilidad.

§ 71. VERSATILIDAD CORPÓREA

1. Un tema persistente en las últimas partes de la *Ética* es el valor de la versatilidad corpórea. La aseveración central de Spinoza acerca de esto es una mitad de p38, a saber, "cuanto más hace [algo] que un cuerpo humano sea capaz de ser afectado por una gran cantidad de formas o de afectar otros cuerpos de muy diversas maneras, más útil es aquello" (p38).

2. Esta puede ser una proposición acerca de las ventajas de ser perceptiblemente agudo y físicamente diestro. Interpretada de esta manera, ella puede apoyarse, a partir de la doctrina de la autoconservación, en su forma cognoscitiva, teleológica matizada:

Para toda x , si él piensa que x le ayudará, entonces él hará x si puede.

Teniendo esto en mente, considérense dos verdades familiares. *i)* Una persona que va tras una meta está en mejor situación si no tiene ignorancia o comete un error pertinente, esto es, si "Él piensa que x le ayudará", es verdadero tan sólo cuando " x le ayudará" es verdadero. La ignorancia conduce a pasar por alto oportunidades, el error a un esfuerzo inútil y es bueno estar libre de ambos. *ii)* La persona se encuentra en mejor situación si puede hacer cualquier cosa que vaya en beneficio de sus intereses, esto es, si "Él hará x si puede" siempre tiene, para valores pertinentes de x , el mismo valor de verdad que "Él hará x ". Reuniendo estas dos propuestas se sigue que cuando la fórmula anterior es verdadera acerca de alguien, es buena para él si la siguiente versión más simple:

Para toda x , si x le ayudará, entonces él hará x

es verdadera de él. Claro está que nunca lo será; pero cuanto más se acerque a ella será mejor y, de esta manera, él tiene razón de darle valor a cualquier cosa que lo mueva en esa dirección, por ejemplo, *i)* cualquier cosa que lo haga perceptiblemente sensible ("hace su cuerpo capaz de ser afectado en una gran cantidad de formas"), y *ii)* cualquier cosa que aumente sus habilidades motrices ("hace su cuerpo capaz de afectar otros cuerpos en una gran diversidad de maneras").

Esta línea general de pensamiento la presenta Spinoza en p18s en 222/34 y se liga explícitamente con p38 en el Apéndice 4, 27. Difícilmente puede dudarse que p38 se propone en parte como una tesis acerca de la agudeza y de la destreza.

3. Pero con mayor frecuencia, se la trata como si el multifacetismo corpóreo fuese un auxiliar no para ser agudo y ágil sino, más bien, para ser sabio y contemplativo. Esto sucede en 5p39d donde 4p38 se presenta como

una razón para decir que "Quien tiene un cuerpo capaz de hacer gran cantidad de cosas se encuentra menos obstaculizado por los malos afectos". Esto tiene que fundarse en el supuesto de que el multifacetismo corpóreo ayuda a usar la razón, a tener ideas adecuadas, a ser causalmente autocontenido; no hay ningún otro camino para liberarse de los malos afectos. Pero eso nada tiene que ver con la habilidad manual y con la fuerza y está positivamente opuesto a la percepción sensorial puesto que ésta comprende la pasividad. Esa oposición claramente la anuncia Spinoza en 5p39s donde dice que al darle a un niño "un cuerpo capaz de una gran cantidad de cosas" estaríamos haciendo que su recepción sensorial "difícilmente tuviese alguna importancia con relación al intelecto". Sea lo que fuere que signifiquen las últimas cuatro palabras, ellas no pueden liberar el pasaje de su tendencia antiempírica.

4. Así pues, hay dos lecturas de 4p38, una nos lleva a ser listos, la otra nos lleva a ser sabios. ¿Cuál de ellas se adecua a su demostración? Bueno, p38d va de la siguiente manera. Comienza con la hipótesis de que

x hace que sucedan muchas cosas en mi cuerpo;

de eso se sigue, por 2p14 que

Debido a x, muchas cosas percibe mi mente;

Spinoza, calladamente y sin justificación, iguala eso al decir que

debido a x no entiendo mucho;

y de eso infiere, por p26, que

x me es útil.

Así, el argumento como una totalidad concluye que si algo aumenta el estado de labor de mi cuerpo, eso me es útil.

Es un argumento pobre. Las "percepciones" con las que se trata en 2p14 son percepciones directas de sucesos en mi propio cuerpo; un aumento en su número y en su diversidad no ha de identificarse con un aumento en esa "comprensión" de la cual p26 dice que es mi bien principal.

¿Qué interpretación favorece la demostración de p38? Bueno, la invocación a 2p14, aun cuando se refiere a ideas "directamente de" sucesos corpóreos, sugiere agudeza más bien que sabiduría, en tanto que la invocación a 4p26 sugiere lo contrario. En breve, p38d refleja fielmente la incertidumbre de Spinoza acerca de qué tipo de proposición se supone que sea p38. Léanse en sucesión 2p14, 4p38, 5p39 y se verá a Spinoza pasando de la agudeza sensorial a la sabiduría contemplativa, modulando alrededor del pivote de la tremendamente aludida proposición 4p38.

5. El único uso importante que hace Spinoza de p38 en la Parte 4 es en-

lazarlo con un tercer factor, ni con la agudeza, etcétera, ni con la sabiduría, etcétera. Esto es para demostrar p43, que dice que "*Titillatio* puede ser excesiva y mala en tanto que el dolor puede ser bueno..." En § 62.2 pongo "excitación placentera" por *titillatio*; esto es razonablemente preciso, aun cuando le da una apariencia extraña al recordatorio que hace Spinoza de que *titillatio* es una especie de *laetitia*, puesto que no es necesario que se nos diga que una excitación placentera es una especie de placer. El dolor, claro está, es una especie de *tristitia*.

Es notable que Spinoza diga que hay un placer malo y un displacer bueno, dadas sus explicaciones iniciales de éstos en términos de movimientos hacia la salud y hacia la mala salud y así hacia el bien y hacia el mal, respectivamente. Empero, con un costo mínimo podemos sacarlo de la contradicción. Él tiene derecho a sostener que la polaridad fundamental placer/displacer viene o tiene que ver con una polaridad biológica o médica, y aun mantener que algunas sensaciones placenteras se acompañan con sucesos malos y algunas no placenteras con sucesos buenos. Donde se equivocó fue al decir, en una simplificación característica, que el contraste entre lo placentero y lo no placentero es tan sólo aquel entre acercarse y separarse de la salud y de la vitalidad. Excusémosle de esa versión tan estricta de la relación y examinemos, por sí mismo, el tratamiento que Spinoza ofrece del placer malo y del displacer bueno.

6. Él mismo comienza con la noción de placer y de displacer parciales: "Una excitación placentera y un dolor se adscriben a un hombre cuando una parte de él se encuentra más afectada que el resto, en tanto que la alegría y la melancolía se le adscriben cuando todas se encuentran igualmente afectadas" (3p11s en 149/7). La mayoría de los cambios reales en el nivel de vitalidad, piensa Spinoza, son parciales: "La alegría... es más fácil de concebir que de observar. Pues los afectos que nos asaltan a diario están relacionados, en general, con alguna parte del cuerpo afectado más que con las otras" (4p44s).

Concediendo que hay placeres y displaceres parciales, ¿cómo ayuda eso a mostrar que algunos placeres son malos y que algunos displaceres son buenos? Uno podría esperar que Spinoza defendiese la primera mitad de esto de la siguiente manera: todo cambio parcial altera la proporción de movimiento y reposo, y, así, tiende hacia la destrucción del individuo, lo que significa que es malo. En p39 él parece que justamente se está preparando para presentar tal argumento, pero al final no hace ningún uso serio de esa proposición.⁹ Quizás pretendía dar el argumento que he esbozado y luego retrocedió cuando se dio cuenta que estaba dando a entender que todos los placeres parciales son malos (lo cual es más fuerte que p43) y que todos los displaceres parciales son malos (lo que contradice p43).

7. Su argumento real en favor de p43 comprende un concepto no expresado que denominaré el concepto de *balance*. Los supuestos son éstos: siempre es bueno hacerse más balanceado y es malo hacerse menos ba-

⁹ Su único uso es en p42d, que nada dice acerca de un mal placer o de un buen displacer.

lanceado; un movimiento parcial hacia arriba o hacia abajo puede afectar el propio balance; un cambio no parcial no puede alterar el propio balance. Eso le da a Spinoza lo que quiere; puede haber excitación placentera mala y buen dolor, pero no puede haber alegría mala o buena melancolía, porque éstas no son placeres y displaceres no parciales. (Incidentalmente, Spinoza hace las cosas inútilmente oscuras cuando dice en p43, que el dolor puede ser bueno "en la medida en que la *titillatio* o placer es malo". La bondad del dolor ha de explicarse mediante su mejora del balance de la persona, no a través de la maldad de "el placer", sea lo que sea que esto signifique. Spinoza puede estar pensando en el "dolor" de serle negado algún placer dañino tal como una dosis de morfina; pero él no ha dejado espacio para ningún pensamiento así.)

Una persona no está balanceada en la medida en que sus pensamientos estén desequilibrados, se encuentren obsesivamente fijos en una dirección, haciendo que no sea sensible a otros estímulos internos o externos. Como lo dice Spinoza, la excitación placentera puede ser mala porque "El poder de este afecto puede ser tan grande que el mismo sobrepasa las otras acciones del cuerpo (por p6), porque permanece tercamente fijo en el cuerpo y, así, impide que el cuerpo sea afectado en una gran diversidad de otras formas. Por tanto (por p38), puede ser malo" (p43d). Aun cuando esto es acerca del balance corporal, Spinoza está principalmente interesado en su contraparte mental. Pensando en los afectos de manera mentalista, él denomina a los desbalanceadores "excesivos", esto lo liga explícitamente con p43 en p44d y escribe en el escolio a esto que "Los afectos que nos asaltan a diario están relacionados, en general, con alguna parte del cuerpo que se encuentra más afectada que las otras. En general, entonces, los afectos son excesivos y ocupan tanto la mente en la contemplación de sólo un objeto que ésta no puede pensar en otros" (p44s). Y en el Apéndice 30 dice que "son excesivos la mayoría de los afectos placenteros en los que no están presentes la razón y la previsión".

Así, el enemigo es el pensamiento y el sentimiento obsesivos. "La moralidad de Spinoza tiene, como sus términos de evaluación, la libertad de la mente y la independencia, que han de contrastarse con la confusión, con la obsesión y con el conflicto interior."¹⁰

Esto nos da una tercera respuesta a la pregunta acerca de qué tipo de multifacetismo corpóreo está hablando p38, a saber, cualquier tipo de multifacetismo que se oponga a las fijaciones y obsesiones mentales. No puedo ver cómo reducir esto a cualquiera de los dos anteriores.

8. La noción de un afecto que surge "de la razón" recorre p51-54, 58 sin realizar mucha labor. Todas estas proposiciones suponen que un afecto surge de la razón si él es activo; así que ésta es tan sólo la asociación rutinaria que hace Spinoza "de la razón" con "mientras se razona" y de ésta con "en tanto no se reciba una acción del exterior". Pero hay un giro peculiar en p61d, que ahora expondré.

Conforme a p61, "Un deseo que surge de la razón no puede ser excesivo", esto es algo que Spinoza debe aceptar si la razón ha de ser el rescador garantizado de todo tipo de sumisión, incluyendo la de los afectos

¹⁰ Hampshire, *Two Theories of Morality*, p. 67.

excesivos. Pero, ¿por qué hemos de creerlo, si todo lo que sabemos acerca de la razón es lo que se sigue de admitir que consiste en tener ideas causadas internamente? ¿Por qué la alteración de un individuo, causada de manera puramente interna, no puede crear en él una obsesión enfermiza? Spinoza podría responder apelando a 3p4-6 que dice que ningún cambio causado internamente puede ser dañino, pero quizás ahora no está dispuesto a poner todos los huevos en esa canasta pues él ofrece un argumento fresco. He aquí el núcleo de éste:

Un deseo que surge de la razón, esto es (por 3p3), que es generado en nosotros en la medida en que actuamos, es la esencia o la naturaleza misma del hombre en la medida en que se le concibe como determinado a hacer esas cosas que se conciben adecuadamente tan sólo mediante la esencia del hombre (por 3d2). Así si este deseo pudiese ser excesivo, entonces la naturaleza humana, considerada tan sólo en sí misma, podría excederse a sí misma o podría hacer más de lo que puede. Esta es una contradicción manifiesta, por tanto, este deseo no puede ser excesivo (p61d).

Parece que el término "excesivo" ha cambiado su significado. Anteriormente, algo era excesivo si conducía a fijaciones mentales; pero ahora un *item* excesivo es algo que *excede* a una u otra cosa. Pero, si preguntamos "Si x es excesivo, entonces ¿qué cosa excede?" y "¿Qué cosa quiere decir que x exceda a y?", debemos buscar nuestra respuesta en la profundamente inútil observación de que si hubiese un deseo excesivo la naturaleza humana "se excedería a sí misma". Pasemos de este misterio al siguiente episodio del argumento y preguntemos por qué es una manifiesta contradicción suponer que la naturaleza humana podría hacer más que lo que puede hacer. De manera alarmante ésta parece ser una falacia modal elemental, como la de igualar "Si él practica con más empeño él podrá correr más rápido de lo que puede", por "Si él practica con más empeño sucederá que: él puede correr más rápido de lo que puede" y declarar que la primera es contradictoria porque lo es esta última. Algo como esto sucede en 5p37d, y sugiere que Spinoza no sólo se siente incómodo sino que también es incompetente para manejar los condicionales contrafácticos (véase § 41.3). Pero, quizás, esta parte de p61d nos está comprometiendo con ese error. La propuesta podría ser que la naturaleza humana no es el tipo de entidad acerca de la cual pueda haber contrafácticos; podemos decir que si sucediese, entonces Pedro habría sido diferente; pero la naturaleza humana es una entidad eterna, algo que, necesariamente, es tan sólo como es y, así, es una contradicción decir que si sucediese tal y cual la naturaleza humana sería distinta de como es realmente. No puedo ver ninguna otra forma de rescatar el paso de "contradicción manifiesta". Sin embargo, este rescate nos recuerda que preguntemos con qué derecho "naturaleza humana" se ha encajado dentro del argumento, en primer lugar. No pienso que Spinoza pueda responder a eso.

XIII. LIBERTAD

Este capítulo explorará la versión que da Spinoza de "libertad" y, de manera especial, lo que hace para su posesor, con atención especial a la última sección de la Parte 4.

§ 72. LA LIBERTAD SPINOCISTA

1. La Parte 5 de la *Ética* se denomina "Del poder del intelecto o de la libertad humana", y el título refleja la creencia de Spinoza de que podemos alcanzar parte de lo que él llama "libertad" mediante el cultivo del intelecto, esto es, mediante el uso de la razón. En contraste, la Parte 4 se denomina "De la servidumbre humana o la fuerza de los afectos". Los afectos tienen fuerza, terquedad, lo que los hace difíciles de resistir o de expulsar; el intelecto tiene poder, potencialidad para liberarnos.

Extrañamente, es en la Parte 4 en la que Spinoza nos dice cuáles son los efectos de ser libres. Lo que la Parte 5 añade son algunas técnicas intelectuales para aumentar la propia libertad; éstas serán el tema de mi próximo capítulo.

2. Comencemos examinando cómo es que, en general, se usa "libre" en la *Ética*. En la Parte 1 hay sólo tres figuraciones pertinentes. La primera es una definición, "Una cosa se llama libre si existe tan sólo por la necesidad de su naturaleza y está determinada a actuar tan sólo por sí misma. Pero se denomina necesario o, más bien, obligado, aquello que, por alguna otra cosa, está determinado a existir y a producir un efecto de una manera cierta y determinada" (1d7). Esta se usa en dos demostraciones en la Parte 1, en una de las cuales se arguye que la única "causa libre" es el universo (1p17c2), y en la otra que "la voluntad no puede denominarse una causa libre" (1p32).

La voluntad no puede denominarse una causa libre porque recibe acciones desde el exterior. Pero casi siempre, cuando Spinoza denuncia la creencia común de que la voluntad es libre, él está usando "libre" para querer decir "no causado" más bien que "no causado desde el exterior". Claro está que él no piensa que la voluntad sea "libre" en cualquiera de sus sentidos, pero no hay que confundirlos. Incluso sus extensiones son diferentes en la filosofía de Spinoza, porque "no causado" no es verdadero de nada, en tanto que "no causado desde el exterior" es verdadero de la Naturaleza. También hay una cuestión de grado asociada con el sentido 1d7, pero no con el otro; una cosa puede ser más o menos auto-suficiente, pero no más o menos incausada.

Es la creencia en la incausación la que Spinoza considera como muy dañina, como cuando los hombres piensan que son libres porque no conocen la causa de su conducta. Él, de manera explícita, distingue esto de "libre" en el sentido 1d7 de "autocausado":

Las cosas no podrían haber sido producidas por Dios de ninguna otra manera que como se han producido. Muchos rechazarán como absurda esta opinión porque se han acostumbrado a atribuirle a Dios otra libertad, muy diferente de la que hemos enseñado (1d7), a saber, una libertad absoluta, pero si están dispuestos a reflexionar sobre el asunto, al fin rechazarán totalmente la libertad que ahora le atribuyen a Dios, no sólo como útil, sino como un gran obstáculo para el conocimiento (1p33 y 1p33s2 en 74/28, ambos citados con omisiones).

La libertad que Dios tiene es la libertad de 1d7, la de autocausación; la "otra libertad" es la de "una absoluta voluntad" que quiere decir una voluntad que no es causal en absoluto y que, así, actúa sin antecedentes, incondicionadamente, "de manera absoluta". Cuando en 2p48d arguye en favor de su negación de que los seres humanos tengan "libre voluntad" en el sentido del hombre común, Spinoza apela implícitamente a 1d7. Pienso que ése es un error. El lo hace mejor cuando pasa a inferir la no libertad de la voluntad a partir de la aseveración del determinismo universal de 1p28.

Acabo de mencionar la única figuración del concepto de libertad en la Parte 2. En la Parte 3 unas cuantas deficiones de afecto mencionan la creencia de que una u otra cosa es libre, en algún sentido; pero esto no nos ayuda a entender lo que sea la libertad spinocista. Lo mismo se aplica a las dos menciones de creencias acerca de la libertad en la Parte 5 (p5d y p41s en 307/7). También la Parte 5 iguala "libre" con "bendito" y usa este último varias veces; pero tiene un contenido especial, que comprende un supuesto "conocimiento intuitivo" de Dios que no es pertinente para nuestras preocupaciones actuales.

3. La libertad es prominente en las últimas siete proposiciones de la Parte 4. También figura en el Apéndice 4, 19 y 20 y de manera útil en dos escolios de los que ahora cito, junto con un par de fragmentos más:

Al final, ellos pueden vivir por la guía de la razón, esto es, pueden ser libres y gozar la vida de los benditos (p54s).

Fácilmente veremos cuál es la diferencia entre un hombre que es conducido sólo por un afecto o por una opinión y uno que es guiado por la razón... Yo llamo al primero un esclavo, pero al último un hombre libre (p66s).

Un hombre libre, eso es, uno que vive tan sólo conforme a los dictados de la razón... (p67d).

Llamo libre a quien tan sólo es conducido por la razón. Por tanto, quien nace libre y permanece libre sólo tiene ideas adecuadas (p68d).

Éstos usan un único concepto de libertad, que opera a lo largo de p67-63. Uno se podría preguntar cómo éste se relaciona con el concepto de 1d7, especialmente puesto que esa definición no se invoca en ningún lugar de la Parte 4.

La respuesta es que Spinoza está aún usando su concepto de libertad

de la Parte 1 o, al menos uno interdeducible con aquél. Mi ser "libre" en el sentido de 1d7 es mi ser la causa de todo lo que sucede en mí, esto es, tener ideas adecuadas; esto es, usar la razón; esto es, vivir por la guía de la razón; esto es, ser "libre" en el sentido de la Parte 4. Así, podemos llegar de la "libertad" que abre la Parte 1, a la "libertad" que cierra la Parte 4 y de regreso, mediante una cadena de bicondicionales spinocistas. Dos de ellos (que ligan lo autocausado con lo adecuado y eso con la razón) son doctrinas de Spinoza; el tercero (que liga el uso de la razón con vivir por su guía) no es una doctrina anunciada, pero controla todos los argumentos de Spinoza acerca de vivir por la guía de la razón (véase § 70). Así que, de ahora en adelante, consideraré que las Partes 1 y 4 están empleando un único concepto de libertad y me moveré libremente entre "autocausado" y "vivir por la guía de la razón".

Puede parecer un problema que, en tanto que la Parte 1 dice que sólo el universo es libre, la Parte 4 habla de hombres libres. Sin realmente decir que haya alguno, habla de cómo son los hombres libres, de cómo actúan y piensan y demás. Spinoza debe estar hablando de grados de libertad; cuando dice que un hombre libre es F, él debe querer decir que hombre es F en la medida en que es libre. La Parte 4 nos dice cómo movernos hacia una libertad mayor, en tanto que la Parte 1 nos recuerda que no podemos recorrer todo el camino. Dentro de esta estructura, podríamos ver el concepto del "hombre libre" como un conveniente caso límite teórico, como el concepto de un "gas ideal", uno cuyas moléculas tienen volumen 0.

§ 73. LA PSICOLOGÍA DEL HOMBRE LIBRE

1. La versión que da Spinoza de lo que es ser libre, esto es, de la diferencia que produce un aumento en la libertad, comienza en 4p61. Se despliega a lo largo de p61-66, que hablan de vivir por la guía de la razón, así como p67-73, que usan el término "libre". Ya he analizado la extraña demostración de que los deseos que surgen de la razón nunca son excesivos (p61) y no tengo nada útil que decir acerca de las proposiciones de que el hombre libre es prudente así como valiente (p69); que él intenta no necesitar auxilio del ignorante (p70); que es especialmente agradecido hacia otros hombres libres (p71) y que es más libre como ciudadano que lo sería como eremita (p73). Todas las demostraciones de estas propuestas están abiertas a crítica, pero los defectos son fáciles de encontrar.

He de mencionar el tratamiento que se le da a la honestidad en p72s, donde Spinoza da a entender que si la razón le dijo a un hombre una vez que mintiese, tendría que decirles a todos los hombres que viviesen por las mentiras. Es desconcertante que lo erróneo de esto no le fuese evidente a Spinoza o a Kant, quien repitió el error un siglo después. Concedamos que la razón se supone que dicta de la misma manera a todo el mundo y que sólo habla en términos generales sin referencia alguna a *particulares*; pero, ¿por qué no puede ella dirigirse a *tipos especiales* de casos? Ella no puede decir "Una mentira se permite sólo esta vez, tan sólo a ti". Pero, ¿debe ser tan solemnemente programática que no pueda

manejar una cláusula subordinada? ¿Por qué no puede decir, por ejemplo, "Nadie ha de mentir excepto para salvar su vida"? Por lo demás, este segmento de la Parte 4 contiene tres cúmulos doctrinales que analizaré, cada uno de ellos incorporado en un trío de proposiciones.

2. Hay un trío extraño que dice que la cognición de lo malo es inadecuada (p64), de tal manera que si sólo se tuviese ideas adecuadas no se tendría ninguna noción de lo malo (p74c), de lo cual Spinoza infiere que "Si los hombres naciesen libres, ellos no formarían ningún concepto del bien y del mal en la medida en que permaneciesen libres" (p68). Él pasa de "mal" a "bien y mal" porque "bien y mal están correlacionados", queriendo decir, presumiblemente, que son nociones complementarias, ninguna de las cuales puede tenerse excepto en contraste con la otra. Esto es aceptable, pero, ¿qué pasa con el resto del argumento?

El argumento comienza con el conocimiento del mal, introduciendo el bien sólo mediante la tesis de que el bien y el mal son correlatos.¹ Su fundamento es la aseveración de que "el conocimiento del mal es el dis-placer mismo", afirmado con base en p8. Éste es un retroceso a los llamados pensamientos, no reformados, sobre el mal, del hombre común, que son, realmente, tan sólo sentimientos con ningún contenido cognoscitivo (véase § 68.5). Si esto es todo lo que aquí quiere decir Spinoza mediante "conocimiento del mal", entonces no tiene ninguna razón para decir que sin él tampoco se puede tener ningún conocimiento del bien. De alguna manera, él debe conceder que estas llamadas cogniciones realmente tienen algún contenido cognoscitivo y que no consisten tan sólo en sentimientos agradables o desagradables.

Entonces su argumento tendrá que correr de la siguiente manera. Los pensamientos acerca del bien y del mal comprenden tanto cognición como afecto —juicios y sentimientos— y, así, el hombre libre no puede tener pensamientos acerca de lo que es malo porque no puede tener los sentimientos desagradables que ellos encierran. De alguna manera, eso incluso lo excluye de tener el elemento cognoscitivo en tales pensamientos, esto es, de formar juicios con el concepto de maldad y, así, por el argumento de la correlación, él tampoco puede hacer juicios acerca de la bondad; lo que significa que no puede tener ningún concepto del bien. Él, claro está, puede tener los sentimientos gratos que acompañarían el uso de tal concepto.

Esto, ciertamente, es un argumento, pero tiene un punto débil. ¿Por qué alguien que nunca ha tenido malos sentimientos está excluido de los juicios acerca de la maldad? Nosotros podríamos replicar que los juicios acerca de la maldad comprenden el concepto del placer, el que no podría tener alguien que nunca se ha encontrado en un estado mental desagradable (recuérdese que Spinoza está hablando de alguien que nació libre y que se ha conservado así). Pero, realmente, él no dispone de esta línea de argumento. Él habría de decir que un juicio acerca de la maldad sólo requiere el concepto de un *movimiento hacia la muerte* y que no hay nin-

¹ Broad, *Five Types of Ethical Theory*, p. 52, equivoca el argumento porque piensa que se aplica, por igual, al bien y al mal.

guna razón por la que no pudiese hacerlo alguien que nunca hubiese participado de tal movimiento.

Dudo que el argumento que he sugerido sea lo que Spinoza realmente pretende alcanzar. Sospecho que él simplemente se ha deslizado de un sentido afectivo a partir de p8, de "cognición del mal" (en p64d) a un sentido cognoscitivo del mismo, a partir de d1,2, en p68. Es desolador no saber por qué se supone que p68 es verdadero, puesto que eso podría explicar por qué Spinoza quería en su sistema esta proposición en la que se permite un extraño lujo contrafáctico; es la única proposición en la *Ética* en la que explícitamente se declara que su antecedente es imposible (véase p68s).

3. No hay ningún problema así acerca del trío de proposiciones que dicen que la razón ignora la dirección temporal y la distancia (p62), que nos piden que busquemos el mayor de dos bienes cuando tengamos que escoger (65) y, por tanto, que nos dicen que prefiramos un mayor bien futuro a uno menor actual (p66). Esto hay que verlo contra la tesis, que se presenta en p9, 10 y se desarrolla en varias proposiciones posteriores, según la cual los afectos son más intensos cuando sus objetos yacen en el presente o en el futuro cercano.²

La mayoría de las filosofías morales edificantes deploran la inclinación a darles menos peso a los bienes y a los males que yacen en el futuro lejano y aducen que es razonable ser *prudente*, usando esa palabra en su sentido propio de "tomar una visión a distancia de los propios intereses". Sin duda es razonable ser prudente, pero sería satisfactorio que se dijese por qué. Thomas Nagel ha comparado la prudencia con el altruismo, argumentando, en efecto, que puesto que no es razonable dejarse llevar por "Esto es bueno para mí ahora", pero no por "Esto será bueno para mí después", es asimismo no razonable dejarse llevar por "Esto es bueno para mí", pero no por "Esto es bueno para él".³ La comparación se ha discutido, pero me conviene a mí aceptarla y correr el condicional de Nagel de manera contrapositiva; puesto que obviamente es justo preguntar "¿Por qué ha de contar para *mí* su bienestar?", también es razonable preguntar "¿Por qué ha de contar, *para mí* ahora, *mi* posterior bienestar?" Parece que sería suficiente responder a la última pregunta así: "Si no eres prudente, ¡llegarás a lamentarlo!" Pero, entonces, a la primera pregunta podemos replicar "Si no eres altruista ¡otros lo lamentarán!" En cada caso, la pertinencia de la réplica —la pertinencia de otros con respecto a mí, o de mí posteriormente con respecto a mí ahora— es precisamente lo que está en cuestión.

La pregunta de por qué hemos de ser prudentes es difícil e interesante. Podemos hacerla surgir de la obra de Nagel, pero para mí surgió primero al pensar en las propuestas de Spinoza p62, 65, 66, que constituyen el único intento que yo conozco por responderla.⁴

² Este tema se elabora a lo largo de 4p12c, 13, 16, 60s y 5p7, lo que constituye la mayor parte de la progenie de p9,10.

³ Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford, 1970), pp. 15-17.

⁴ El artículo de John Perry "The Importance of Being Identical", en A. Rorty (comp.), *The Identities of Persons* (Berkeley, 1976), pp. 67-90, responde a una pregunta relacionada en pp. 74 ss, pero no exactamente a esta misma.

La pregunta es maravillosa. Que Spinoza viese que necesitaba una respuesta es otro signo más de su grandeza. Pero su propia respuesta, aun cuando típicamente ingeniosa, es inaceptable. Más que preguntar qué cosa hace que la prudencia sea "razonable" en algún sentido amplio, él pregunta lo que es dictado por la "razón" en su sentido estrecho. Y él responde que la razón es ciega al tiempo; no puede prestar ninguna atención a la diferencia entre "dentro de cinco minutos" y "dentro de cinco años" y así, su dictado "Si A fuese un bien mayor que B, busca A..." no puede modificarse mediante la especificación "... a menos que A sea sólo ligeramente mayor y esté mucho más remota en el futuro". Este es un argumento ingenioso, pero su conclusión es demasiado estrecha para que nos ayude mucho. Nosotros necesitamos saber si la prudencia es "razonable" en un sentido más amplio que tan sólo "consistente con todo lo que pudimos aprender mediante un razonamiento *a priori*". De hecho no deberíamos concederle nuestra "razón", en su sentido puede emitir dictados morales de cualquier tipo, sea ciega al tiempo o no. E incluso, si pudiese, seguramente tendría que suplementarse con una entrada moral proveniente de una fuente más mundana, de alguna facultad que pudiese distinguir dentro de cinco años de dentro de cinco minutos y de *hace cinco años*.

¿Por qué es ciega al tiempo la razón? Bueno, 2p44c2 dice, en efecto, que cuando la razón dice que P anuncia que *eternamente* P, está queriendo decir que *necesariamente siempre* P. Ello no da ningún asidero a ningún concepto que comprenda *tempus*, esto es, que comprenda pasado-presente-futuro o una medida temporal (véase § 47). Y, ¿qué cosa justifica 2p44c2? El mejor argumento para decir que las investigaciones *a priori* sólo pueden establecer verdades que son ciertas en todos los mundos y, así, en todos los tiempos, es el siguiente: Si el conjunto de mundos posibles contiene algunos en los que P es verdadera y algunos en los que no es verdadera, es imposible descubrir a cuál subconjunto pertenece el mundo real sin prestarle atención al mundo real; así que P sólo puede establecerse *a posteriori*. Así, lo que puede establecerse *a priori* debe ser verdadero en todos los mundos, esto es, necesaria o eternamente verdadero.

Sin embargo, Spinoza no argumenta de esa manera. Más bien, dice que todo es necesario y que nada es contingente (1p29), que la razón percibe las cosas con verdad (2p41), de esta manera, las percibe como necesarias (2p44) y, así, las pone bajo el concepto de la forma *eternamente* P (2p44c2). Este argumento presupone que 1p29 significa que nada es "contingente" en nuestro sentido de la palabra, esto es, que éste es el único mundo posible. Nada menos que eso llevará a Spinoza a su conclusión. Pero 1p29d no da ningún apoyo para esa lectura; y cuando, en la Parte 1, Spinoza llama a algo necesario a diferencia de contingente, él generalmente sólo quiere decir que o bien es necesario en nuestro sentido o bien es inevitable (véase § 29.4). En breve, su argumento en favor de 2p44,c2 tiene el espinazo roto.

4. Todo lo que queda por considerar de la Parte 4 es el trío p63,c,67, acerca de la forma de evitar las cosas malas. A primera vista, p63 no tiene

problemas: "Quien es llevado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no es llevado por la razón." Spinoza defiende esto sobre la base de que la razón es antitética a todo displacer y, así, al miedo (*metus* AD13). Al final de p63d, habla, en lugar de esto, de la persona que "hace el bien por el temor del mal".⁵ Ha definido "temor" de tal manera que esencialmente comprende el miedo; es la disposición para aceptar algo nefasto de tal modo que evite con ello algo aún más nefasto, lo cual infunde miedo (AD39). Entonces, parece como si las piezas se unieran de manera correcta.

La cláusula "y hace el bien para evitar el mal" o "...por temor al mal", nada aporta a la validez de p63d, que se aplica a quienquiera que es guiado por el miedo, sea lo que sea que lo lleve a hacerlo. Pero Spinoza podría decir que ha incluido "que hace el bien para evitar el mal" como un recordatorio acerca del papel que principalmente desempeña el miedo en nuestras deliberaciones prácticas, a saber, como un freno con relación a ciertas líneas de acción. En AD39 ha definido el temor en términos de evitar "un mal mayor por un *mal* menor", en tanto que ahora su tema es "hacer *el bien* por temor al mal"; pero, aquí, "bien" se usa de manera irónica. El tema es la persona que actúa de maneras aceptadas, no porque sean inherentemente atractivas, sino porque está aterrado por las consecuencias de no hacerlo así.

En un pasaje elocuente de la Parte 5 Spinoza escribe acerca de las personas cuya conducta la gobierna el terror del fuego del infierno:

Ellos esperan, después de la muerte, recibir una recompensa por su servidumbre, esto es, por su moralidad y por su religión. Ellos son inducidos a vivir conforme a la regla de la ley divina no sólo por esta razón, sino también porque tienen miedo de que puedan ser horriblemente castigados después de la muerte. Si los hombres no tuviesen esta esperanza y este miedo, sino que creyesen en su lugar que la mente muere con el cuerpo, ellos volverían a su disposición natural y preferirían gobernar todas sus acciones conforme a la lascivia (5p41s en 307/11, citado con omisiones).

Ahora bien, supóngase que yo estoy naturalmente dispuesto a ser cruel, egoísta y destructivo, que sólo el pensamiento de la condenación hace que me comporte bien y que estoy muy seguro que mi conducta me mantendrá fuera del infierno. En tal caso, el pensamiento en la vida después de la muerte no me asustará. No causará en mí ningún hundimiento emocional real del tipo que define "miedo", porque mi destino en la vida después de la muerte no es algo "cuyo resultado yo dude de alguna manera" (AD13). ¿Es pertinente 4p63,d, para mi manera de vida conforme a la descripción que se ha dado? Hablando estrictamente, no lo es; pues el

⁵ En latín es *bonum timore mali agit*. Tanto Curley como Shirley traducen *timor* por "temor", aquí, aun cuando en la Parte 3 usan esa traducción para *metus*, no para *timor*. Boyle, Elwes y George Eliot la eluden por completo, pretendiendo que Spinoza tan sólo ha repetido su frase de p63, que significa "hacer el bien para evitar el mal". Estos traductores han tenido que manipular de mala manera este pasaje porque todos han traducido *timor* en la Parte 3 por "timidez", viéndose forzados a esto por haber traducido *metus* por "temor". Ni siquiera en AD39 es convincente "timidez" y ésta es imposible en 4p63d. Mi traducción de *metus* por "miedo" y de *timor* por "temor" parece ser una solución tolerable.

argumento de Spinoza y su formulación requieren que se centre la atención en la coerción a través de un miedo *real* y que no se amplíe para cubrir casos en los que una persona *tendría* miedo de algo si no estuviese segura de evitarlo. Sin embargo, estoy seguro que Spinoza no pretendía que su blanco fuese tan restringido. En el pasaje anterior y también aquí, "El supersticioso sabe cómo reprochar a la gente por sus vicios mejor que cómo enseñarle la virtud y no intenta guiar a los hombres por la razón sino restringirlos por el miedo" (p63s), no creo que el "miedo" sea el núcleo de la cuestión. Más bien, Spinoza está protestando en contra de todo el enfoque coercitivo de la moralidad. (Esto es por lo que, en § 61.5, elegí interpretar "temor" como la difícil evasión de una consecuencia fuertemente indeseada, sea o no que uno estuviese realmente asustado por el pensamiento de la misma.) Aun cuando sus argumentos formales no lo aseguran, aquí nos enfrentamos a una vigorosa actitud moral de Spinoza que quiero explorar un poco.

5. ¿Qué actitud es, exactamente? En p63c,d Spinoza dice que el hombre razonable "seguirá directamente el bien" y "sólo en esa medida huirá del mal". Eso nada tiene que ver con el miedo, pero ¿qué significa? Aparentemente esto: El hombre razonable intentará lograr buenos estados de cosas; eso traerá consigo una evasión de estados malos, pero tal evasión no será parte de lo que él está percibiendo directamente. Empero, si ésa es la posición de Spinoza, entonces él ha cometido un error. Querer producir que *P* es querer impedir que suceda que *no-P*; por ejemplo, no hay ninguna diferencia psicológica o siquiera lógica entre querer permanecer vivo y querer evitar estar muerto. Así, es imposible seguir el consejo: "No intentes evitar lo que es malo; simplemente percibe lo que es bueno y deja que la evasión del mal se siga de manera natural." También ese consejo entra en conflicto con la afirmación de Spinoza en p65 según la cual "por la guía de la razón nosotros... perseguimos el menor entre dos males", y la adición en p65c de que un mal menor es un bien.

No creo que podamos aclarar a Spinoza del cargo de estar en un error y en conflicto consigo mismo por cuanto dice acerca de perseguir directamente el bien y sólo evitar indirectamente el mal. Pero, también, él puede tener en mente dos tesis que son más defendibles, aun cuando las haya separado adecuadamente de la tesis equivocada o las haya apartado una de otra.

6. Una es una oposición a todo tipo de moralidad que no entrene, eduque y desarrolle las inclinaciones de la gente, sino que sólo las controle añadiendo incentivos. En el pasaje acerca del "peso de la moralidad y de la religión" Spinoza lamenta los incentivos de la esperanza así como del terror, del cielo así como del infierno. Él piensa que es posible y mejor que los hombres se inclinen de manera natural y no calculada a actuar bien. (Véase 5p10s en 287/24 para una propuesta relacionada.)

Esto debe ser a lo que quiere llegar con su contraste entre "el hombre enfermo [quien] por temor de la muerte come algo que le repele" y "el hombre sano [quien] goza su comida". El último, dice Spinoza, "goza la vida mejor que si temiese a la muerte y desease evitarla" (p63c,s). Si el

hombre enfermo necesita realmente medicinas repelentes a fin de sobrevivir, eso es mala suerte y Spinoza no puede estarlo criticando por eso. Considero que la propuesta de Spinoza consiste en que nos debemos parecer con la mayor fidelidad posible a este hombre sano, adquiriendo *gustos* para aquello que es bueno para nosotros, por ejemplo, comida saludable y nutritiva. Si no logramos hacer eso, si comemos propiamente sólo por interés de la salud, estamos en la misma situación que ese mal-trecho inválido que tiene que forzarse a deglutir pociones desagradables como una condición de supervivencia.

Esta tesis no encaja muy bien con sus alrededores inmediatos. El contraste no es uno entre un enfermo meditando sobre la muerte y un hombre sano pensando en la vida sino, más bien, entre un enfermo que come teniendo en cuenta consecuencias a largo plazo y un hombre saludable que come feliz, hedonistamente, sin cálculo alguno. Cuando Spinoza dice que el hombre saludable goza la vida más que (¿y conserva su vida tan bien como?) lo haría "si directamente deseara evitar la muerte", ¿qué es exactamente lo que está diciendo? Esto suena como ese contraste sospechoso entre perseguir directamente lo que es bueno y sólo evitar indirectamente lo que es malo, pero realmente no es eso, en manera alguna, sino más bien un contraste entre gozar y hacer lo que de hecho producirá cierto resultado e intentar que se produzca ese resultado. La palabra "directamente", en la frase "directamente desea evitar la muerte", parece no tener ningún oficio que realizar.

La salud y la decencia de esta posición moral de Spinoza no necesita que yo la proclame. Empero, debe admitirse que no es una receta que cubra todos los propósitos de la vida. Spinoza muy bien puede animarnos a que hagamos lo que queramos para crear en nosotros mismos y en los demás, gustos e inclinaciones que nos conduzcan a formas de vida que sean saludables, enaltecedoras de la vida, y cooperativas, pero él no puede negar que hay límites hasta donde esto puede llegar. Ningún curso de entrenamiento sería posible que asegurase que los movimientos que uno necesita hacer para evitar el ser atropellado en la calle, son siempre tan sólo los movimientos que uno se ve llevado a hacer por impulsos meramente de baile.

7. Spinoza puede también estar intentando alcanzar algo más superficial, a saber, que cuando actuamos con vistas a ciertas consecuencias, no debemos detenernos en los pensamientos acerca de lo que sucedería si fallase. Esto no es formular al solicitud imposible "Cuando actúes para producir un buen resultado, no estés en ninguna relación cognoscitiva con nada malo", sino más bien un mínimo consejo acerca de la fenomenología consciente del riesgo: "Cuando actúes para producir un buen resultado, no hagas cosas desagradables y que te distraigan por llenar tu mente con imágenes vívidas de las consecuencias del fracaso." Algo similar a eso se dice en una porción de 5p10s que invoca realmente a 4p63.⁶ Spinoza escribe allí: "Si alguien ve que él persigue demasiado la autoexaltación, él debe pensar en su uso correcto y en el fin por el que

⁶ Esta es la única mención, en un escolio, de cualquiera de los pasajes 4p63,c,67 y éstos no figuran de manera importante en las demostraciones.

debe perseguirse... , no en su mal uso y en su vaciedad... o en otras similares, en las que sólo piensa alguien que esté enfermo de la mente" (288/23).

No es un mal consejo. Pero no es profundo, original o específicamente spinocista. Las razones de Spinoza en su favor parece que principalmente vienen de observaciones de la conducta humana, más algunas pistas de las otras tesis que le he atribuido en esta sección. Si él aceptase cada una de las tesis, él ciertamente tendería a confundir unas con otras y Spinoza confirma eso.

Añadiré que Spinoza está confiando en la peor de las tesis en su famoso enunciado de que "Un hombre libre no piensa en la muerte y su sabiduría es una meditación sobre la vida, no sobre la muerte" (4p67). Eso podría provenir del monótono consejo de acentuar lo positivo, de pensar siempre en el éxito más que en el fracaso. Pero si es que 4p67d tiene algún sentido, depende de la tesis absurda de que hemos de intentar directamente hacer que suceda P y no debemos intentar directamente impedir que suceda que no-P.

§ 74. LA LIBERTAD SPINOCISTA: SU INCOHERENCIA

1. Spinoza está metido en un lío con respecto al lugar que ocupa la percepción sensorial en la vida de un hombre libre. Por una parte, un hombre libre tiene un autointerés inteligente; él hace lo que, a la larga, será lo mejor para él, dadas las circunstancias prevalecientes y, así, debe informarse a sí mismo acerca de cómo está situado en el mundo real. Por otra parte, su libertad, como su ser razonable, consiste en que sea causada de suyo y eso requiere el que no use sus sentidos. La liga entre lo "apasionado" y lo "sensorialmente receptivo" se enuncia explícitamente en 3p1,3.

Más aún, la versión de la razón en términos de causación de suyo es una parte integral de todo el sistema; trabaja activamente en muchas demostraciones y, sobre todo, se combina con la tesis de la autoconservación de 3p4-6 para soportar todo el peso de la doctrina de que la razón es nuestro camino para permanecer en la existencia y conductor de la buena vida.

Y Spinoza no siempre se horroriza de la extraordinaria consecuencia de que el hombre libre no apelará a sus sentidos; una tendencia a denigrar los sentidos es visible a lo largo de las Partes 4 y 5. Incluso en el momento de admitir que debemos saber algo acerca de nuestro entorno si hemos de sobrevivir, Spinoza caracteriza débilmente tal información como abstracta e imaginaria. Porque depende de hechos temporales —la manzana pronto se echará a perder, así que mejor me la como ahora— no puede ser manejada por la razón:

Sólo podemos tener una cognición muy inadecuada de la duración de las cosas y determinamos sus tiempos de existencia sólo por la imaginación, la que no es igualmente afectada por la imagen de una cosa presente y la imagen de una futura. Esto es por lo que la verdadera cognición que tene-

mos del bien y del mal es sólo abstracta y universal y el juicio que hacemos acerca del orden de las cosas y de la conexión de las causas, de tal manera que seamos capaces de determinar lo que es bueno o malo en el presente para nosotros, es imaginario más bien que real (4p62s en 257/24).

No sé qué cosa se supone se siga de esto respecto a cómo hemos de vivir. Pero es difícil no ver a Spinoza como comprometido a ofrecer la privación sensorial como un ideal. Tenemos familiaridad con la idea de que hay algo saludable y reconstituyente en tener largos periodos de meditación con la menor cantidad de información sensorial que sea posible; pero la libertad spinocista se ofrece como una forma ideal de vida, la totalidad de la vida; no ha de comparársela con las propuestas de privación sensorial de los yogas, como es claro por 4p45c2s.

2. He aquí un par de sugerencias para las cosas que Spinoza podría estar diciendo acerca de la independencia del mundo exterior; cosas que no llegan a denigrar los sentidos. Una fracasa, la otra tiene un éxito limitado.

i) Quizá Spinoza nos está animando a reducir nuestras posibilidades de frustración intentando no tener deseos que no sean los básicos de sobrevivencia, sobre la base de que todos los demás deseos lo exponen a uno al riesgo de decepción y frustración debido a factores externos. Pero realmente esto no comprende la línea entre causas internas y externas: es una estrategia para reducir todo deseo no esencial, no tan sólo los deseos de cosas externas; el deseo de Spinoza por escribir la *Ética* lo expuso a una amarga frustración porque sus capacidades podrían haber resultado ser inferiores a la tarea. Más aún, la propuesta es moralmente objetable. Dice que hemos de evitar la esperanza y el temor mediante una pura contracción volitiva, esto es, lograr la seguridad mediante una retirada estratégica y eso es pusilánime. Me alegra que ésa no fuese la propia posición moral de Spinoza, como lo muestran sus años de labor en tareas filosóficas que no le ayudaron a permanecer en la existencia.

ii) Quizás él, parcialmente, está lamentando nuestro hábito de preocuparnos demasiado, de manera acrítica, acerca de las actitudes y opiniones de los demás. Sostiene que el hombre libre no permitirá que los pensamientos y deseos de otros dicten lo que él piensa y quiere. Véase el tratamiento que da de la autoexaltación y de la vergüenza en AD30 y 31, su descripción elocuente en p58s, de la ansiosa inestabilidad de la persona "que se regocija por la opinión de la multitud" así como lo siguiente: "El juicio puede desviarse de muchas formas y en un grado casi increíble, de tal manera que aun cuando no sea directamente controlado desde el exterior, puede depender tanto de las palabras de otra persona que puede decirse que está regido por ella." (*Tratado teológico-político* en III/239/19).

Este es un excelente tema de Spinoza, pero se encuentra triplemente limitado. No hace más que señalar que uno no ha de adoptar, de manera acrítica, las opiniones y las actitudes de otras personas, esto es, relacionarse de una manera especial con un tipo especial de expresión proveniente de un grupo especial de individuos. Podríamos eliminar una limi-

tación exigiendo que no hemos de prestar atención alguna a las actitudes y creencias de otros. Pero eso sería insensato y no es la opinión de Spinoza; él piensa, ciertamente, que las propuestas de la gente "ignorante" son un dato que ha de tomar en cuenta el hombre libre —véase por ejemplo p70s. O, en lugar de ésta, podríamos eliminar otra limitación exigiendo que no aceptásemos, de manera acrítica, las opiniones y actitudes de otras cosas, humanas o de otra fuente. ¿Piensa Spinoza que hay cualesquiera otras opiniones que pudiesen influirnos? Supongo que no. Empero, él en ocasiones escribe como si el mundo en su totalidad estuviese vociferando mandatos y opiniones. De cualquier forma, esto es todo lo que puedo hacer con una observación acerca del hombre no libre que "se permite ser guiado por las cosas fuera de él y ser determinado por ellas para ser lo que la constitución común de las cosas externas exige" (p37s1 en 236/29).

3. El anterior fue un intento por salvar parte de la doctrina de Spinoza de que la clave de la buena vida es que uno sea su propia causa. Dado que él parece estar comprometido a decir que, idealmente, no hemos de usar nuestros sentidos, yo he dicho, en efecto, "Preguntémonos hasta dónde puede Spinoza ir sin absurdo por ese camino, olvidando que él está comprometido a llegar hasta el final". Nosotros no podríamos llevarlo muy lejos y lo que hemos encontrado en esa breve jornada difícilmente fue algo que valiese la pena. Ahora recorramos un sendero distinto.

Yo he supuesto que si algo en mi mente tiene una causa externa, su causa yace fuera de mi mente y, de manera similar, esto sucede con mi cuerpo. Supongamos, ahora, que lo que realmente le importa a Spinoza es que si un cambio en mí tiene una causa fuera de mi *voluntad*, es decir, es causado de tal manera que habría sucedido aun si yo no lo hubiese deseado, no importa qué sobornos o amenazas se me hubiesen propuesto, etcétera.

Nosotros no encontramos que Spinoza hable así acerca de lo externo en la *Ética*, pero anteriormente lo hizo: "Todo cambio proviene o bien de causas externas, sea que el sujeto lo quiera o no, o de una causa interna por la propia elección del sujeto" (*Pensamientos metafísicos* I/256/8). Eso, claramente, liga lo interno/externo a la línea entre lo que se encuentra y lo que no se encuentra bajo el control de la voluntad. Mi conjetura es que *esa* línea interno/externo está atisbando en el trasfondo de la *Ética*, y que aún ejerce alguna influencia sobre el pensamiento de Spinoza. Si esto es correcto, tiene un poder explicativo.

4. Lo anterior explica algunos detalles textuales. i) En p66s Spinoza dice buenas cosas acerca del hombre libre, incluso el que "él no acata sino los propios deseos". No explica los deseos de quien acata el hombre no libre y pienso que no podría hacerlo. Pero su propuesta acerca del hombre libre podría ser no que él obedezca *sólo* sus propios deseos sino que él *sí* obedece sus propios deseos, esto es, que su conducta se encuentra bajo su control voluntario más firme que la del hombre movido por los afectos. ii) Spinoza dice que si el hombre no libre no creyese en el infierno él mismo "preferiría gobernar todas sus acciones conforme a la

lascivia y obedecer a la fortuna más que a sí mismo" (5p41s). Esto es sumamente extraño. Si esos hombres no creyesen en el infierno preferirían obedecer a la fortuna más que a sí mismos —así que, tal como están las cosas, ¿*prefieren* obedecerse a sí mismos? Mi sugerencia es que la propuesta de Spinoza es la siguiente: dada su creencia acerca del castigo después de la muerte, su conducta procede de su propia voluntad —hacen lo que piensan que es mejor hacer, considerando todas las cosas— pero sólo porque los riesgos son muy altos; si no pensasen que tuviesen tanto que perder, se dejarían llevar por el impulso, la obsesión y la adicción, no obedeciéndose ya a sí mismos. Esto, una vez más, pone de relieve el valor que Spinoza le da a tener la propia vida bajo un control voluntario. Claro está que él prefiere que la controle una voluntad que no se encuentre fuertemente coaccionada, pero eso no es pertinente en este momento. *iii*) De una de sus técnicas de control emocional él dice que es la mejor de todas aquellas "que dependen de nuestro poder", esto es, que caen bajo nuestro control voluntario y pueden, a voluntad, iniciarse o concluirse (5p4s en 283/35). Una vez más se destaca la interioridad con respecto a la voluntad.

Si Spinoza está pensando en lo interno con respecto a la voluntad, entonces tiene un argumento en favor de su eventual suposición de que todos los afectos son pasiones, esto es, cambios que la persona no produce voluntariamente, en lugar de querer decir con esto que todos son causados desde el exterior de la persona. Más aún, él puede considerarlos como causas de nueva limitación de la libertad, sobre la base de ese hincapié con respecto a la turbulencia emotiva que señalé en § 62.6. Estar en las garras de un trastorno emotivo, es una manera de no encontrarse, de manera adecuada, en control de uno mismo, de no hacer lo que uno quiera hacer. Spinoza puede considerar eso como una pérdida de libertad, en nuestro sentido actual, sin tener que pretender que comprende causas externas a la totalidad de uno mismo.

Esta conjetura también podría explicar por qué, cuando Spinoza se encuentra defendiendo 3p4 en oposición a contraejemplos aparentes, estos últimos se refieren al suicidio y no a enfermedades fatales. La pregunta acerca de si a un organismo lo podría matar un cáncer puramente endógeno ni siquiera se menciona, aun cuando debería ser una amenaza en contra de la tesis de "no autodestrucción", al igual que lo son los suicidios. Eso podría ser porque Spinoza ha llegado a considerar esa tesis en términos de autodestrucción voluntaria, destrucción por causas internas no sólo a la totalidad del organismo, sino a la voluntad.

Sobre todo, en esta versión de la posición de Spinoza, él ya no está comprometido a denigrar los sentidos. Se nos anima a ser activos, libres, nuestras propias causas; pero, ahora, esto querrá decir que lo que hagamos ha de ser voluntario y no es preciso que implique que no hemos de usar nuestros ojos, oídos y manos para investigar nuestro entorno. Muy por el contrario, la acción voluntaria, entendida de manera adecuada, debe tomar como punto de partida los deseos y las creencias (véase § 53.2); así, esta nueva posición requiere que tengamos creencias conforme a las cuales actuar y nuestros sentidos nos ayudarán a adquirirla. El hecho de que los sentidos comprendan sucesos que se dan en nosotros,

de los que no somos las únicas causas, ya no es algo que vaya en contra de ellos, pues ahora no se nos dice que seamos causalmente autosuficientes, sino sólo que evitemos hacer movimientos y tener pensamientos que no surjan de nuestras creencias y de nuestros deseos. Aún no he de creer algo tan sólo porque tú lo crees (yo tengo un hábito de adquirir tus creencias), pero está muy bien que yo crea en algo porque he tenido cierta experiencia sensorial (y la he procesado cognoscitivamente a la luz de mis otras creencias). Así pues, se les da un espacio a 2p14 y 4p38 en sus interpretaciones más naturales y a todas las otras cosas que Spinoza dice dando a entender que hemos de considerar de manera inteligente nuestro entorno.

5. Dicho brevemente, muchos detalles textuales así como gran parte del esbozo general de la teoría de Spinoza pueden explicarse adecuadamente sobre la base de la conjetura de que es una moralidad no de autosuficiencia causal sino, más bien, de totalidad de control voluntario.

Por tanto, es una lástima que esta teoría revisada estuviese totalmente fuera de su alcance. En primer lugar, porque socava el argumento de 3p4-6 en favor del egoísmo. Ese argumento surge de la idea de que la destrucción de un individuo no puede proceder de su esencia; en § 55 hemos visto que es difícil saber lo que, en este contexto, significa "esencia", pero no hay ninguna posibilidad de hacer que signifique "voluntad" o que tenga algo que ver con la noción de control voluntario. Además, esta propuesta suprime la mayoría de las demostraciones en la Parte 4; su apariencia de que son argumentos depende de que la moralidad se base en los dictados de la "razón", entendiendo esto en término de autosuficiencia causal; si se elimina este último concepto, la elaborada estructura de los argumentos, en su mayor parte inválidos, se desmorona y se convierte en una masa informe de desperdicio. Asimismo, la moralidad revisada toma como centrales dos conceptos, creencia y deseo, para los que ni remotamente tiene Spinoza una teoría satisfactoria. Él se vio impedido de ver la necesidad de una teoría de la creencia debido a su tesis de que todas las ideas son creencias, que pudo haber confundido con la tesis de que se encuentran proposicionalmente estructuradas; y su intuición profunda de que hay un problema acerca de las creencias falsas reales (§ 41) no lo llevó a una teoría de la creencia porque pensó que podía arreglárselas con la tesis de que el error es una especie de ignorancia. Así también, su intuición de que hay un problema acerca de las explicaciones teleológicas (§ 51) y el que pensase que tenía un reemplazo saneado para las mismas (§ 52) le impidió considerar seriamente una teoría del deseo. Así que si en la Parte 4 está, en gran medida, pensando en términos de lo que es interno o externo a la voluntad —como pienso que lo está— esto es algo para lo que no tiene, ni siquiera en apariencia, un fundamento en bases anteriores de la *Ética*.

Es una simplificación excesiva, pero quizás sea útil decir que hay dos líneas realizando un trabajo intenso en las Partes 3 y 4: la línea entre lo interno y lo externo al organismo les da su estructura a los argumentos y la línea entre lo interno y lo externo a la voluntad les da su carácter aceptable a las conclusiones.

XIV. PSICOTERAPIA

En 5p1-13 Spinoza presenta técnicas para controlar y rebajar las emociones propias. Dice que éstos son procedimientos que "todo el mundo conoce por experiencia" (Prefacio 5 en 280-23), pero que ni se practica asiduamente ni se entiende en general. Él se propone decirnos no sólo lo que son, sino por qué tienen éxito. Estas explicaciones son el tema del presente capítulo.

§ 75. EL PODER DE LA MENTE SOBRE LOS AFECTOS

1. Las propuestas psicoterapéuticas de Spinoza pueden verse como una versión de la forma de llegar a ser más "libre" en el sentido de tener control, de comportarse bajo la guía de pensamientos y deseos más bien que de obsesiones y de impulsos. También se refiere a la "libertad" en su sentido oficial, si aceptamos el supuesto de que todos los afectos son pasiones.

De cualquier manera, sea que la "libertad" se obtenga o no, ahora se nos dice cómo ver nuestros afectos bajo control mediante el uso de la "mente" o la "razón". Entonces, la razón está realizando una doble tarea. De igual manera que en una revolución, en la que el nuevo presidente es también el hombre que dirigió el golpe de Estado, así la razón, cuyos "dictados" reemplazan la influencia de los afectos en nuestra vida, es también la facultad que, primeramente, desaloja o tranquiliza los afectos. Hasta aquí por lo que toca a los dictados de la razón; nos preocuparán ahora las técnicas para acallar los afectos que oímos gritar en nuestro oído, no con la nueva moralidad que ha de substituir el silencio resultante.

¡Ya era tiempo de esto! Spinoza ha dicho con frecuencia que la razón o que "la mente" puede mitigar o desalojar los afectos; por ejemplo, denomina misericordia a "un poder de la mente mediante el cual un hombre gobierna la furia y la venganza" (AD38, explicación) y se refiere al "poder de la razón sobre los afectos" (4p17s). Ahora, al fin, él se propone "mostrar cuán grande es el dominio de la mente sobre los afectos y qué tipo de dominio tiene para restringirlos y moderarlos".

2. La cláusula anterior viene del Prefacio 5 (en 277/16). Este contiene un ataque en contra de la versión que da Descartes del control de la mente sobre las emociones, con la mayor parte de las voliciones dirigidas en contra de su tesis de que la mente actúa sobre los espíritus animales los que, a su vez, influyen en las emociones. Spinoza, claro está, rechaza esta interacción entre lo mental y lo físico, sujetándola a las críticas que realmente pertenecen a la Parte 2 (véase § 33.4). También tiene otra queja en contra de Descartes y otros, fundándola en su tesis (de Spinoza) de que lo que puede hacer una mente depende de su condición, de cómo

esté estructurada, de si está saludable, y así sucesivamente. Él se opone a los filósofos que sostienen que la mente sólo puede hacer esto o aquello, que tiene un poder "absoluto" para lograr tales y cuales hazañas, de tal manera que si no se alcanzan, ello no muestra ninguna incapacidad de la mente, sino un defecto moral en su poseedor. Así pues:

Yo sólo trataré del poder de la mente o de la razón y mostraré qué tipo de dominio tienen para restringir y para moderar los afectos. Aquella no tiene un dominio absoluto sobre éstos. Empero, los estoicos pensaron que los afectos dependían por completo de nuestra voluntad y que podíamos comandarlos de manera absoluta. Pero la experiencia da muestras claras contra esto y nos ha obligado a confesar que mucha práctica y aplicación se requieren para restringir y moderar los afectos. Descartes [también] estaba bastante inclinado a aceptar esta opinión (277/16, citado con omisiones).

Spinoza no se está quejando, primariamente, de que Descartes y los estoicos pudiesen exagerar el poder de la mente sobre las emociones. Su cargo principal —uno más profundo y sutil— es que están en un error acerca de lo que sea el que algo tenga un poder. Más que sostener que la mente puede controlar las emociones de su poseedor *por virtud de su propia estructura según las leyes que obedece, en tanto que* está saludable y tiene energía, *en la medida en que* está bien disciplinada, y así sucesivamente, ellos sostienen que la mente tiene su poder de control sin condiciones, lo tiene "absolutamente", lo tiene, y se acabó. En este, como en otros contextos, "absoluto" se contrasta con "condicional" y con "calificado" y la objeción que Spinoza presenta es a la de concederle a cualquier cosa un poder absoluto, un poder que no proviene de ninguna parte y que se posee por virtud de nada. Esto es distinto acerca de cualquier propuesta sobre cuánto poder tiene la mente, lo muestra 1p32d, donde Spinoza dice algo que da a entender que los poderes de la voluntad no son absolutos, sino que dependen de cómo la voluntad se adecue al esquema causal de las cosas y añade, explícitamente, que esto será verdadero incluso si esos poderes fuesen ilimitados.

Claro está que Spinoza objeta los poderes absolutos porque serían inaplicables y él piensa que para todo hay una explicación. Él también tiene otra objeción implícita en su frase acerca de "práctica y aplicación". Nosotros entendemos cómo una cosa puede ampliar sus capacidades al pasar por ciertos procedimientos, porque los procedimientos pueden alterar la estructura de la cosa, y así aumentar sus poderes; por ejemplo, la práctica produce poderes en el atletismo, porque altera los músculos, las arterias y demás. Yo considero que la propuesta de Spinoza es que los estoicos y Descartes no podían explicar inteligiblemente cómo la mente puede mejorar sus actuaciones mediante la práctica.

Él no dice todo esto en el Prefacio 5; pero la *Ética* en su totalidad, está impregnada de su propia tesis según la cual la mente no tiene poderes absolutos así como tampoco los tiene el cuerpo y que el aumento de sus poderes no es un ejercicio informe de esfuerzo moral —el que la mente haga algo "tan sólo porque lo quiere" (278/7)—, sino, más bien, es una hazaña de medicina o de ingeniería aplicada. A Spinoza le hubiese agradado la sarcástica observación de Leibniz acerca de "‘facultades’ inex-

plicables —duendes auxiliares que se presentan como dioses en el escenario para hacer, por petición, cualquier cosa que un filósofo quiere que hagan, sin tener la forma o los medios para hacerla”.¹

El rechazo que hace Spinoza de los “duendes auxiliares” genera su proyecto de la Parte 5 para decir *cómo* —con qué “formas y medios”— debe actuar la mente a fin de influir sobre los afectos.

3. Este proyecto no va en contra de la tesis del paralelismo. Los afectos se introducen como episodios o disposiciones psicofísicos y Spinoza tiene libertad de decir que la terapia bajo un atributo tiene su contraparte automática bajo el otro.

Ciertamente, él inicia la Parte 5 con un recordatorio del paralelismo, una repetición virtual de 2p7: “Justamente de la misma manera que se ordenan y conectan en la mente los pensamientos y las ideas de las cosas, así se ordenan y conectan en el cuerpo los estados del cuerpo o las imágenes de las cosas” (5p1). Su único uso de esto es para demostrar que “Mientras no nos veamos asaltados por afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos el poder de ordenar y de conectar los estados del cuerpo conforme al orden del intelecto” (5p10). Todo lo que yo puedo extraer de esto y de su demostración es que si la psicoterapia de Spinoza tiene esto del lado mental, entonces automáticamente se tomará en cuenta el lado físico. Usa la razón para controlar sentimientos turbulentos y pensamientos obsesivos aumentando, así, tu salud mental y p10 te promete que, por esto, también mejorará tu salud física, curándote dolores de estómago, una presión sanguínea alta o una tendencia al cáncer.

En p10s Spinoza se refiere a “este poder de ordenar y de relacionar correctamente los estados del cuerpo” como si hubiese descrito un método concebido de manera fiscalista para intervenir en los procesos corpóreos. Pero no lo ha hecho y, quizás, no pretendía sugerir que lo había hecho. En lo que sigue de p10s el tema central es la práctica de disciplinas mentales.

Aquí me estoy apoyando en el hecho de que aun cuando cada nivel de nuestros afectos se refiere igualmente a ambos atributos, podemos aproximarnos a un nivel dado sólo bajo uno u otro atributo. En psicoterapia, cuando me propongo recordar ciertas cosas y eliminar otras cosas de mi imaginación, algo sucede en mi cerebro; pero la única forma que tengo de hacer que se den esos sucesos cerebrales es realizar tales cosas mentales. Esto es así porque —como tiene que admitirlo Spinoza— nuestras relaciones epistémicas con los dos atributos son diferentes.

4. En el contexto de la ciencia básica esa asimetría se muestra en que sepamos tan poco acerca del reino mental —de aquí la necesidad del interludio físico entre 2p13 y 14. Lo que *sí* sabemos acerca del reino mental se refiere, en su mayor parte, a sus rasgos representativos indirectos, esto es, a los contenidos de las creencias; pero éstos son algo central para las técnicas de Spinoza de control emocional y, así, en esta área se subraya lo mental.

¹ *New Essays*, p. 382, citado con omisiones.

Consideremos un ejemplo simple: la orden "Cuando estés enojado con alguien piensa, en lugar de esto, en alguna otra cosa". Esto comprende contenido de pensamiento y, así, no corresponde a nada que pueda decirse en términos físicos. Siempre que una persona obedezca esa orden sucederá algo físico, pero no hay ningún tipo de suceso físico *S* tal que sucede un *S* cuando y sólo cuando una persona cambia su pensamiento de un objeto de su enojo hacia alguna otra cosa (véase §51.5). Esto es por lo que la orden mental general no puede reemplazarse por una orden física general.

¿Qué sucede con órdenes en casos particulares? Si *esta* persona pasa *ahora* por el tipo deseado de cambio de pensamiento, habrá un suceso correspondiente *F* en su cerebro. ¿Podemos utilizar ese hecho ordenándole que acontezca un suceso *F* en su cerebro, en lugar de ordenarle que piense en alguna otra cosa? En la práctica no podemos hacerlo porque nunca sabemos cuál sea el suceso cerebral pertinente. Pero si en un caso dado supiésemos eso y si la persona en cuestión, de alguna manera, pudiese hacer que aconteciese en su cerebro un suceso *F* (de manera distinta que por cambiar sus pensamientos y dejar que el paralelismo haga el resto), entonces no hay razón por la que ella no pudiese cumplir con la orden. Creo que Spinoza aceptaría esto.

5. Entonces, las psicoterapias spinocistas se centran en el contenido de pensamiento. Este hecho, en tanto que nos permite el acceso a las terapias bajo el atributo de pensamiento, implica que ellas no pueden ser científicamente fundamentales. No puede haber leyes causales seguramente fundadas que usen el concepto de "pensamiento acerca de *x*" o "creencia de que *P*". Empero, eso no importa mucho puesto que encontraremos que las psicoterapias de Spinoza no son de naturaleza causal o no lo son de manera clara. "¿Cómo puede haber una técnica terapéutica correcta que no sea causal?" Ciertamente ¿cómo? Pero las de Spinoza no son correctas. Para expresarlo de manera burda, su formulación de las mismas no es lo suficientemente coherente como para que seamos capaces de decir qué elementos causales contienen, si es que los contienen.

En la medida en que son de naturaleza causal, aun pueden ser lo bastante seguras en sí mismas. En §66.8 expliqué cómo es que la psicología de los afectos de Spinoza podría ser segura como un conjunto de tesis general, e insegura sólo en su aplicación a casos particulares. Lo mismo podría ser verdadero de las terapias, en la medida en que son causales. Pero no puedo desarrollar esa línea de pensamiento en detalle porque Spinoza no desarrolla las terapias lo suficientemente bien como para admitir ese tratamiento.

6. Algunas de las proposiciones tempranas en la Parte 5, son observaciones acerca de la terapia más bien que recetas para llevarla a cabo. Ya he mencionado dos de ellas, a saber 5p1,10, que llegan a ser un poco más que expresiones de optimismo acerca de los métodos de Spinoza. Otra es 5p7; pero ésta también tiene un rasgo especial que ha de explicarse. Se refiere a la tesis 4p7 según la cual un afecto no puede restringirse sino por otro afecto (véase §66.4). Es natural considerar que esto implica cosas

como la siguiente: "Si una persona está obsesionada por los celos, la mera condición de que esta emoción es irracional y degradante no tendrá ninguna tendencia para superar sus celos a menos que el pensamiento de sí misma como irracional y degradada produzca una emoción de disgusto en ella." ² Pero ¡cuán nada spinocista suena eso! Y entra en conflicto con la tesis de que los afectos los ha de restringir la razón. Spinoza se restringe, explícitamente, a las terapias cognoscitivas cuando dice: "Sólo determinaremos por la cognición de la mente los remedios para los afectos" (Prefacio 5 en 280/24).

La única forma en que las dos narraciones pudiesen ser verdaderas sería si la razón trabajase a través de los afectos. En las secciones 4p50 y siguientes Spinoza habla de "afectos que surgen de la razón", pero a esa frase él sólo le da el contenido de "afectos que uno tiene mientras está razonando"; y no intenta mostrar que la razón controla los afectos sólo por mediación de afectos propios. Sin embargo, sólo una vez expresa conjuntamente narraciones para tranquilizar afectos —a saber, en 5p7,d.

La proposición dice que los afectos que surgen de la razón deben, eventualmente, prevalecer sobre algunos otros a los que se oponen. Spinoza abre p10s con una observación alegremente optimista que se funda en esto, y en p20s en 293/10 (una oración especialmente oscura y contundente) se le trata erróneamente como si fuese la fuente de una técnica terapéutica. Pero no es preciso que nos detengamos en esto, ya que p7d no es nada convincente y parece que no hay ningún prospecto de obtener algo sólido de p7 quitándole su demostración y considerándolo por sí solo.

En efecto, la demostración dice que en un conflicto entre un afecto razonado y otro no razonado, el primero es un objeto inmóvil —porque debe estar presente "siempre"— mientras que el último es una fuerza resistible y, así, a la larga, el afecto razonado debe ganar. No habría ningún placer en dar cuenta de las bases que tiene Spinoza para esas premisas.

§ 76. PRIMERA TÉCNICA: SEPARACIÓN Y UNIÓN

1. La primera técnica que se nos ofrece se presenta y se sustenta en p2,d:

Si separamos una emoción o un afecto del pensamiento de una causa externa y lo unimos a otros pensamientos, entonces se destruye el amor o el odio hacia la causa externa, como también las vacilaciones de la mente que surgen de estos afectos. *Demostración:* Pues lo que constituye la forma del amor o del odio es el placer o el displacer acompañado por la idea de una causa externa (por AD6 y 7). Así, si ésta se quita, la forma del amor o del odio también se quita al mismo tiempo. Por tanto, se destruyen estos afectos y los que surgen de ellos.

El argumento falla. El displacer no cuenta como odio a menos que esté acompañado por la idea de una causa externa, pero todo lo que se sigue es que si de un ejemplo de odio se elimina el pensamiento causal, entonces lo que resta no puede considerarse como odio; aún puede ser des-

² Broad, *Five Types of Ethical Theory*, p. 33.

agradable y puede continuar despertando las mismas "vacilaciones de la mente" que causaba cuando estaba unido al pensamiento causal.

El mismo defecto figura en el pasaje notablemente similar 3p48d, donde Spinoza dice que el "odio hacia Pedro se destruye" si se reemplaza el pensamiento de Pedro por algún otro pensamiento, porque "este displacer se denomina odio de Pedro sólo porque se considera que Pedro es la causa del afecto" —la expresión indiscreta son las palabras "se denomina odio de Pedro". De hecho 3p48d es incluso más débil que 5p2d, porque la misma priva al afecto del título "odio hacia Pedro" pero no del título "odio", en tanto que 5p2d elimina completamente "odio".

Pero, volviendo a mi asunto principal, el argumento tal como se presenta no muestra cómo el desterrar el pensamiento pertinente pueda acallar el displacer, "la vacilación", y demás. Para que eso se logre, el "pensamiento de una causa externa" debe causar el displacer y la turbulencia, pues, entonces, su eliminación podría abolirlos.³ Spinoza define, en ocasiones, tipos de afecto en términos de causas cognoscitivas más bien que como meros acompañamientos (§ 63.5) y debemos suponer que esa es la línea que aquí adopta.

2. Interpretamos p2 como si se fundase en la tesis de que el odio consiste en un mal estado *causado* por el pensamiento de cierto objeto. Y suponemos que "separar" el estado de un pensamiento y "unirlo" a otros es lograr que cuando uno se encuentra en el estado no placentero los otros pensamientos desplazan al primer pensamiento de la mente (¿qué otra cosa podrían ser separar y unir?). Entonces, p2d está diciendo que el odio hacia W es una estructura mental no placentera que es causada por pensamientos acerca de W, de tal manera que cuando ésta se da, la misma puede abolirse eliminando tales pensamientos. ¿Es útil esta técnica?

Bueno, los "pensamientos" se supone que son ideas, esto es, creencias; mis malos sentimientos acerca de W los causa mi creencia de que él ocasionó mis malos sentimientos (conforme a Spinoza) o que él causó la destrucción de los bosques (conforme a mí; véase § 63.6). Así que la técnica propuesta sería maravillosamente efectiva; muchas emociones dañinas podrían ciertamente desaparecer ¡si eliminásemos las creencias en las que se fundan! Desafortunadamente técnicas con alto grado de seguridad son casi siempre difíciles de aplicar. Ésta, en particular es inaplicable porque, como lo sabe Spinoza, la creencia no se encuentra bajo el mandato de la voluntad (véase § 38.3).

3. Quizá no se me está pidiendo que *pierda* la creencia dañina, sino sólo que la ponga fuera de mi mente consciente, reduciendo, de esta manera, la molestia y la vacilación mentales mediante una operación, no sobre el contenido cognoscitivo sino tan sólo sobre la fenomenología consiguiente.

³ Neu, en *Emotion, Thought and Therapy* alaba a Spinoza por mostrar cómo podríamos "alterar la vida emocional cambiando las creencias" (p. 2). Pero el simple hecho de que "los pensamientos sean de mayor importancia que los sentimientos en la clasificación... de los estados emocionales" (p. 1) no es, por sí mismo, terapéuticamente útil y Neu en ocasiones se desliza a dar a entender que esto es así.

Eso no quedaría bien con la tesis aparente de Spinoza según la cual los poderes causales de las ideas no dependen de si los mismos están acompañados por la conciencia de ellos. Pero ofrecería una técnica manejable; yo he de destruir el desagrado y la molestia que están comprendidos en mi odio por W, haciendo que cuando el odio me asalte deje de pensar en W e inunde mi mente con pensamientos de un cuadro al pastel de Chardin, de un cuarteto de Mozart, de Verona o de mi padre con algo que me llene de placer.

Esto probablemente tendría éxito; no por abolir mi disposición hostil sino al calmar los sentimientos que la acompañan. Y, como técnica, es teóricamente practicable; tiene sentido intentar eliminar ciertos pensamientos; con frecuencia será difícil hacerlo, pero no es como intentar eliminar una creencia.

Y esto podría facilitar la práctica. En p10s Spinoza recomienda adquirir hábitos disciplinados de la mente que nos hagan pasar con tranquilidad por aspectos difíciles de la vida. Por ejemplo, de su tesis de la Parte 4 de que "el odio ha de conquistarse por amor o por nobleza", él dice:

A fin de que siempre podamos tener esta regla de razón disponible cuando se la necesite debemos meditar, con frecuencia, en los errores comunes de los hombres y en cómo pueden eliminarse mejor mediante la nobleza. Pues si unimos la imagen de un error a la imaginación de esta máxima, siempre estará a nuestra disposición (por 2p18) cuando se nos haga un mal. El enojo será superado en un tiempo mucho menor que si no hubiésemos considerado, con anticipación, las cosas de esta manera (287/32, citado con omisiones).

Esto no se dice con referencia, en particular, a p2, pero presumiblemente se pretende que se aplique dondequiera que se pueda hacerlo. Así, sugerir cómo puede resultar más fácil de aplicar la técnica de p2, a saber, mediante la práctica de hacer que una emoción turbulenta produzca algo que llene la mente con algún pensamiento tranquilizante. Pero, aun cuando he encontrado por propia experiencia que esto puede hacerse, no concuerdo con Spinoza en que "Quien observe estas reglas cuidadosamente —pues no son difíciles— y las practique, pronto será capaz de dirigir la mayoría de sus acciones conforme a los mandatos de la razón" (289/10) y yo presentaría, en su contra, la famosa cadencia última de la *Ética*: "Todas las cosas excelentes son tan difíciles como escasas."

§ 77. SEGUNDA TÉCNICA: CONVERTIR LAS PASIONES EN ACCIONES

1. La segunda técnica proviene de la tesis de Spinoza que dice: "Un afecto, que es una pasión, deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos una idea clara y distinta de ella" (p3). Aquí, como siempre, "clara y distinta" significa "adecuada" y eso es esencial; una idea que es adecuada en mi mente es causada desde el interior, y por lo tanto es una acción mía, no una pasión; así que su contraparte corpórea es también una acción, no una pasión. De esta manera no puedo tener ninguna idea

adecuada de ninguna de mis pasiones, de lo que Spinoza infiere que si formo una idea adecuada de uno de mis estados éste debe inmediatamente dejar de ser una pasión.

En lugar de esto, ¿por qué no inferir que no puedo formar una idea adecuada de ninguna de mis pasiones? Spinoza responde en p4 que no hay ningún estado del cuerpo del cual no podamos formar alguna idea adecuada; pero su razón es que tenemos ideas adecuadas de ciertos aspectos de todos nuestros estados corpóreos. Esta es otra de sus jugadas de la forma "Nosotros *hacemos*, así que nosotros *podemos*", considerando que la conclusión significa que podemos más que lo que hacemos (cf. § 69.7). Esto es inválido y su fracaso arruina toda esta línea de pensamiento.

No sucede que éste sea el peor de sus problemas. Spinoza realmente piensa que ésta es una técnica de autocontrol emocional:

Cada uno de nosotros tiene —en parte al menos, si no es que de manera absoluta— el poder de entenderse a sí mismo y a sus afectos y, en consecuencia, el poder de lograr que éstos actúen menos sobre uno... No es posible idear ningún otro remedio para los afectos que, a la vez, dependa de nuestro poder y sea más excelente que éste que consiste en la cognición verdadera de los afectos (p4s en 283/8,34).

Este procedimiento "excelente" aparece primero, en la lista retrospectiva de técnicas de Spinoza, en p20s. Él ciertamente lo apreciaba. Pero, realmente carece de sentido, pues no sería posible para nadie adquirir una idea adecuada de un suceso después que él ha acontecido. Si x existe ahora y es una pasión en mí, entonces su causa y estaba fuera de mi cuerpo; así que $I(y)$ estaba fuera de mi mente y, así $I(x)$ es inadecuada en mi mente. ¡Y eso es todo! No puedo hacer que $I(x)$ sea adecuada haciendo que $I(y)$ estuviese dentro de mi mente, así como tampoco puedo hacerme parte de la realenza cambiando a mis padres.

El absurdo permanece si dejamos de lado las ideas adecuadas y consideramos tan sólo la noción de cambiar una pasión en una acción. Esto significa introducir un cambio en la que *fue* la causa del suceso, y una vez que el suceso ha acontecido es muy tarde para lograr eso.

Podría no ser muy tarde si el tema no fuese un suceso pasado sino un proceso en farcha, cuyas causas podrían alterarse a medida que continúa pasando —como sería alterar las causas de una ráfaga de viento cerrando gradualmente una ventana al tiempo que se descubre un ventilador. Pero no puedo imaginar lo que sería, de otra manera, alterar las causas de un proceso emocional en marcha.

Ahora bien, Spinoza podría estar ofreciendo no un remedio para los problemas actuales, sino, más bien, una profilaxis en contra de problemas futuros, diciéndonos que nos aseguremos de que nuestros afectos, cuando sucedan, sean tan activos como podamos hacerlos. Tampoco sé lo que esto sería.

2. Mi conjetura es que lo que él tenía en mente al presentar p3,4, no era algo absurdo sino, más bien, la tesis de que, de alguna manera, los sufri-

mientos pueden disminuirse mediante una comprensión de sus causas. Esto está muy bien como parte de sabiduría mundana, pero p3d es totalmente irrelevante para esto. Supongamos que algún episodio x se da en mi cuerpo y lo causó un suceso externo y . Si indago por las causas de x y tengo éxito, adquiriré ideas de y . Pero esas ideas no incluirán $I(y)$ —la idea directamente de y , su contraparte de 2p7— sino sólo ideas indirectamente acerca de ella. Así, la causa de $I(x)$, a saber $I(y)$, continuará estando fuera de mi mente; así que $I(x)$ seguirá siendo inadecuada y x seguirá siendo una pasión. Así pues, la demostración que da Spinoza acerca de la eficacia de esta técnica no sirve para esto. No hay ninguna garantía de que la comprensión reduzca el sufrimiento y Spinoza no tiene derecho a decir: "En la medida en que entendamos las causas de un displacer éste deja (por p3) de ser una pasión, esto es (por 3p59) en esa medida deja de ser un displacer. Y, así, en la medida en que entendamos que Dios es la causa de displacer, en esa medida estaremos satisfechos" (p18s).

En lugar de esta pretensión de tener un mecanismo comprendido y garantizado para reducir las emociones desagradables, necesitamos algo más humilde y más interesante —a saber, la observación de que un conocimiento de las causas tiene, en ocasiones, poderes curativos. Ésta es, ahora, la propiedad común de las escuelas de psicoterapia que descienden de Freud, aun cuando están en desacuerdo acerca de cómo la explica y de qué hacer con ella. Ninguna la considera como una necesidad probada, como Spinoza pretendía hacer.

3. Hampshire no está de acuerdo con la lectura habitual de p3,4 que yo he seguido:

A Spinoza se le representa, con frecuencia, como sosteniendo de manera poco verosímil que el conocimiento de las causas del sufrimiento, por sí mismo, proporciona la liberación del sufrimiento. Esta es una simplificación excesiva en un sentido doble. [a] Primero, la liberación consiste en sustituir una reacción pasiva, que como tal es deprimente y frustrante, por una actividad libre de autoafirmación que, como tal, es agradable. [b] En segundo lugar en la definición de cualquiera de las pasiones el placer o el sufrimiento, y el pensamiento de su causa, están entrelazados de manera insoluble. [c] Si el pensamiento o la imaginación confusa de una causa externa se reemplaza por el pensamiento en un orden intelectual, una emoción activa reemplaza a la pasión.⁴

[a] señala la propuesta de que uno puede calmar una pasión desagradable dedicándose a un pensamiento activo. Y esto se puede, en ocasiones; también puede lograrse nadando, escuchando a Wagner o teniendo un buen sueño. ¿Contribuyó con algo Spinoza para descubrir o para explicar esto? Si es así, ¿dónde? ¿Qué cosa realmente dice que nos encamina hacia esto? Ciertamente no dice nada en p3d. La propuesta [b] de Hampshire, aun cuando aparentemente se ofrece para corregir la versión conocida de p3, se ve más bien como la premisa de p2, a saber, una tesis acerca de los significados de ciertas palabras. Y, al pasar a [c]

⁴ Hampshire, "Spinoza and the Idea of Freedom", 308.

Hampshire parece seguir a Spinoza al extraer conclusiones terapéuticas de premisas semánticas, a la manera de p2d en su interpretación menos halagüeña. Con respecto al contenido de la conclusión [c], no lo entiendo lo suficientemente bien como para comentarlo.

§ 78. TERCERA TÉCNICA: REFLEXIÓN SOBRE EL DETERMINISMO

1. La tercera técnica —omitida de manera extraña de la lista en p10s— se presenta en p6. Examinemos el argumento que da Spinoza en favor de esa proposición.

Comenzaremos en 3p48. Esto es acerca del amor y del odio, pero, por brevedad, lo consideraré sólo en términos del amor. La afirmación central es que mi odio hacia Pedro disminuirá si llego a pensar que él no fue la única causa de... lo que sea. El argumento supone que yo tengo una cantidad fija de odio para distribuirla entre sus objetos y, así, mientras más objetos haya menos odiaré a cada uno de ellos.

Esto es simplemente erróneo. El odio no es así. Si llego a creer que Pablo así como Pedro contribuyeron a mi displacer (o a la quema de mi casa) eso reducirá la *proporción* pero no necesariamente la *cantidad* de mi odio que se dirige a Pedro. Pues él puede pasar de recibir todo mi odio a recibir la mitad del mismo simplemente porque yo añado una cantidad igual de odio hacia Pablo.

La conclusión injustificada de 3p48 se lleva más lejos en 3p49: "Si imaginamos que una cosa es libre, entonces nuestro odio o nuestro amor hacia ella debe, por la misma razón, en cada caso, ser mayor que lo que sería si imaginásemos que la cosa fuese necesaria."⁵ La idea es que si mi odio hacia Pedro lo disminuye el que yo piense que el papel causal de Pedro fue compartido, entonces lo mismo sucederá si pienso que lo que hizo Pedro estuvo causalmente determinado. Pues eso comprende un pensamiento de otras causas de lo que Pedro me hizo; en tanto que si pienso que su conducta fue radicalmente libre, no puedo repartir la responsabilidad y, así, todo el odio se dirige a Pedro.

Nótese que ahora Spinoza está hablando de reducir el odio por la creencia en otras causas, no necesariamente en otras causas colaborantes. Sea que Pedro y Pablo me hayan dañado conjuntamente (estaban conectados en paralelo) o que Pablo haya sido la causa de que Pedro me dañara (estaban conectados en serie), mi creencia de que Pablo estaba comprometido en esto disminuye mi odio hacia Pedro. Más aún, 3p49 implica que la disminución sólo requiere la creencia de que su conducta tuvo alguna causa —no necesita ser una creencia *de re* acerca de la causa particular que tuvo (aun cuando 5p6s da a entender que una creencia *de re* tendrá un efecto emocional mayor que la mera creencia de que algo fue la causa). Aparentemente, se sigue que si pienso que la conducta de Pedro fue el resultado de una cadena causal infinita, mi odio hacia él se reducirá a algo infinitesimal, esto es, quedará abolido.

Se usa 3p49 en 5p5d, una demostración difícil de la que podemos evitar

⁵ O esto debe querer decir Spinoza. Sus palabras significan tan sólo "...mayor que hacia lo necesario".

la mayor parte de sus complejidades. Dicho brevemente, hay una amenaza de conflicto entre 3p49 y 4p11 y parte de lo que Spinoza está intentando hacer en 5p5d es mostrar que aquellas dos son congruentes al usarlas en un único momento. Dejemos eso de lado. Tampoco nos ha de preocupar la noción de Spinoza "imaginar" x *simpliciter*". Todo lo que quiere decir con esto es "tan sólo imaginar x misma, sin considerar lo que la causó". Él identifica esto con "imaginar a x como libre", sobre la base de su tesis de que la creencia en la libertad radical es ignorancia de las causas de nuestras acciones (véase § 40.4).

Lo que resta de 5p5d es una inferencia claramente inválida a partir de 3p49 a la conclusión de que "el mayor afecto de todos" es hacia una cosa que imaginamos como libre. Spinoza no trata de justificar la apertura de "amor y odio" a "efecto", aun cuando 3p48,49 dependían de hechos espaciales acerca de las definiciones de amor y de odio. Pero dejemos pasar eso, pues incluso hay mayores problemas en la transición de p5 a p6, que dice: "En la medida en que una mente entiende todas las cosas como necesarias, tiene un poder mayor sobre los afectos..." Este poder ampliado ha de venir de la disminución de los afectos que produce la creencia de que sus objetos son causados. Parece que hay un deslizamiento del tamaño del afecto a la intensidad del afecto (véase § 65), pero eso puede no ser importante. Lo que es esencial es el caso de "...disminuirá mi afecto hacia Pedro" a "...disminuirá mi afecto". Si nos portamos generosamente indulgentes con respecto a la secuencia 3p48-49-5p5 podemos concederle que muestra que mi creencia de que Pedro se vio obligado a actuar como lo hizo disminuirá la intensidad de mi emoción hacia él, pero no podemos extraer la conclusión extra de que, entonces, estaré, por completo, en un estado emocional menos intenso y molesto. El argumento se refiere a la redistribución de las emociones sobre una gama más amplia de objetos; no promete mostrar que las creencias acerca de las causas puedan hacerlo a uno menos intensamente emotivo y la pretensión de Spinoza en sentido contrario, en 5p6d, no la apoya, ni siquiera *prima facie*, nada de lo que ha dicho. Ofrezco aquí una posibilidad: Cuando pienso en Pedro en términos deterministas, gran parte de mi odio se desplaza hacia sus antepasados y hacia sus profesores; tengo tanta cantidad de odio como antes y ahora es más difícil de controlar porque se aplica a una gama amplia y confusa de cosas. Yo no creo en esto; pero ésta es una diligencia que puede conducirse cómodamente por el hueco que hay en el argumento de Spinoza.

2. Dejando a un lado la demostración, Spinoza, de cualquier manera, está equivocado al sostener que los pensamientos deterministas tienden a suavizar *todos* los afectos. El miedo no se calma debido al pensamiento de que si el acontecimiento temido sucede, el mismo será causado. Y he aquí otro ejemplo de mi experiencia propia. Vimos el relámpago, oímos el trueno y luego nos dimos cuenta, en la orilla opuesta del cañón, que un pino, flanqueado por vecinos de un verde oscuro, estaba completamente rodeado de flamas doradas. Mi pensamiento "así es como se vería un milagro divino" me hizo consciente de mi convicción de que el árbol se estaba quemando por causas naturales; pero esa toma de conciencia

no disminuyó mi gran deleite ante la escena. Spinoza podría decir que eso se encuentra fuera del alcance de p6 porque la emoción en cuestión no era dañina o peligrosa pero él no tiene derecho a esa defensa, pues p6 claramente da a entender que el pensamiento determinista disminuirá *cualquier* afecto.

Sin embargo, algunos afectos se ven reducidos por pensamientos causales acerca de los objetos. Como lo dice Spinoza, en un ejemplo que no se adecua a su propuesta pero sí a la mía, "Vemos que el *displacer* sobre algún bien que ha perecido se disminuye tan pronto como quien lo ha perdido se da cuenta de que no había manera de que se hubiese podido guardar el bien" (5p6s). Estoy de acuerdo en que hay algo tranquilizador en el pensamiento de que un fracaso no fue casi un acierto, al ser esto algo de lo que "da testimonio la experiencia" (p6s). No puede explicarse mediante la afirmación de que a todo afecto lo disminuye el pensar acerca de las causas que actúan sobre su objeto.

3. Pero la verdad más importante encubierta en p6 tiene que ver, no con cambiar el desencanto por la resignación sino, más bien, con cambios tales como el de resentimiento a una simple lamentación. Al presentar este asunto, me apoyaré en algún trabajo de Strawson, en una versión que yo he desarrollado y que ha recibido su asentimiento.⁶ Dado que haya sucedido algo que me es aceptable o desagradable, mi actitud hacia eso puede ser de alguno de estos dos tipos. a) Puedo adoptar la "actitud objetiva" de quien quiere entender lo que sucedió —saber cuáles fueron los mecanismos— de tal manera que pueda elevar o disminuir la posibilidad de que suceda de nuevo. b) Puedo adoptar una "actitud reactiva", tal como de gratitud o de resentimiento. La actitud objetiva puede tomarse con respecto a cualquier suceso, incluidas las acciones humanas; pero las acciones humanas pueden, aun cuando esto no es preciso, hacerse el objeto, en lugar del anterior, de actitudes reactivas. Para la mayoría de nosotros parece que haya una incompatibilidad entre las dos; mientras me encuentre en una actitud mental de investigador prudente acerca de que tú me beneficies o me dañes, no puedo sentir una verdadera gratitud o un resentimiento con respecto a la misma. No sé por qué. Probablemente esto no podrá explicarse sino hasta que podamos definir "reactivo", lo que he sido incapaz de hacer. No obstante, existe la incompatibilidad, sea cual fuere su razón y puede realizar un trabajo filosófico para nosotros.

En el trasfondo del uso que le doy se encuentra la tesis de Strawson de que la alabanza y el escarnio se encuentran arraigados en sentimientos de aceptación o de indignación morales, los que, a su vez, son los análogos vicarios de la gratitud y del resentimiento. La idea general, simplificada, es que para que yo te considere moralmente responsable de cómo trataste a Pablo es que yo resienta, en nombre de Pablo, lo que le hiciste.

⁶ Véase en P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays* (Londres, 1974), el ensayo que le da título a la obra; J. Bennett, "Accountability" en Z. van Straaten (comp.), *Philosophical Subjects* (Oxford, 1980), pp. 14-47; y la réplica de Strawson, *ibid.*, pp. 260-266.

Consideremos, ahora, la creencia común de que no ha de culparse a una persona que, plenamente, estuvo causalmente determinada. Hay argumentos respetables en favor de eso, pero dudo que realmente expliquen la persistencia de la creencia. Si lo hacen, entonces no tenemos ninguna explicación para el hecho de que el impulso de culpar a alguien por una acción tiende a desvanecerse no sólo ante un pensamiento frío y cuidadoso de la acción en tanto que determinada sino, también, ante un pensamiento frío y cuidadoso de la misma como no determinada. Quizás hay buenos argumentos de ambos lados y nuestro consejo de responsabilidad moral es inconsistente. Pero yo sugiero una explicación diferente y más profunda de los datos. Sugiero que lo que aquí tenemos no son conflictos lógicos entre proposiciones, sino una incompatibilidad entre dos estructuras mentales —la estructura reactiva que engendra pensamientos de responsabilidad moral, etcétera, y la estructura objetiva que genera preguntas acerca de si la acción fue causada y de cómo sucedió. Si esto es correcto, entonces la simple verdad del determinismo no es ningún desafío a nuestro uso continuo de la alabanza y del escarnio. El que hayamos de detener la alabanza y el escarnio es una cuestión práctica —más similar a "¿Hemos de continuar con la música de cámara?" que a "¿Hemos de retener la teoría cuántica?" Al igual que Strawson yo quiero, al menos, retener algunas actitudes reactivas porque pienso que es horrible la posibilidad de carecer de cualquiera de ellas. Aceptar esta parte de nuestras naturalezas, más que intentar suprimirlas, es elegir retener un grado de respuesta impulsiva y no calculada de los unos con respecto a los otros; es negarse siempre a actuar y a sentir a la luz de una visión calculada de los hechos.

4. Cuando Spinoza da a entender que a todo efecto lo disminuye el pensamiento de su objeto como causado, lo que dice es muy débil en un sentido, es muy fuerte en otro. Es muy débil en tanto que el tipo de tranquilidad emocional que presumiblemente tiene en mente puede alcanzarse tan sólo cambiando a la estructura mental objetiva; basta preguntar si el suceso fue causado, incluso si la respuesta es "No" o "No lo sé". Pero lo que dice es muy fuerte en tanto que él lo aplica a todos los afectos, mientras que realmente funciona sólo para aquellos que comprenden actitudes reactivas. Yo he señalado su fracaso con miedo y con un asombro regocijado. Intentemos, ahora, aplicarlo a la lástima, una emoción que vale la pena estudiar, especialmente si se desea captar el concepto de una actitud reactiva.

La lástima no es reactiva en el sentido de Strawson. Pues, por una parte, es una respuesta a sufrimientos, a pasividades, en tanto que yo considero que las actitudes reactivas son respuestas a acciones, a actitudes o disposiciones activas —uno siente gratitud o se enoja con alguien por lo que hace o por lo que está dispuesto a hacer, no por lo que sufre. También, yo entiendo que las actitudes reactivas son aquellas que adoptaría la gente civilizada sólo hacia cosas que considera no tan sólo relativas a la sensibilidad sino personales. Conforme a ese modelo, la lástima no es reactiva; la lástima hacia una golondrina con un ala rota es una respuesta adecuada hacia el sufrimiento y no es sentimental o antropo-

mórfica. Ciertamente, la lástima es la emoción mínima —sorpresivamente poco tiene que estar presente para que ella sea apropiada. De manera extraña, Spinoza la define como una emoción hacia "otro que imaginamos similar a nosotros" (AD18; véase también 3p27s), lo que significa una emoción hacia un congénere humano. Ese error no puede eliminarse como un juicio de valor encubierto, como si Spinoza estuviese diciendo que la lástima debería dirigirse sólo hacia los del propio género; pues él piensa que toda lástima es mala (4p50d).

Mi tercera pista para señalar que la lástima no es reactiva es saberla perfectamente compatible con una actitud objetiva. Cuando pienso en el ala rota del pájaro como producto de ciertas causas y como sujeto necesitado de curación, esto no elimina mi lástima. Ciertamente, en muchos casos, cuando la objetividad desaloja una actitud reactiva negativa, a lo que la última da lugar es, precisamente, a la lástima. Así, ésta es una emoción para la que no funcionará la técnica que se ofrece en p6. Spinoza piensa de otra manera. Él ilustra la terapia de p6 primero con la resignación a la pérdida y luego con la lástima, de la siguiente manera:

Nadie siente lástima por los infantes debido a que no pueden hablar, caminar o razonar... Pero, si la mayoría de la gente naciese adulta y sólo uno o dos naciesen infantes, entonces todo el mundo tendría lástima de los infantes, porque considerarían la infancia no como una cosa natural y necesaria sino como un defecto de la Naturaleza (p6s).

Considero que esto está equivocado. La razón por la que no encontramos lamentables las incapacidades de los infantes es que, en general, no comprenden sufrimientos —y, quizás, también porque sabemos que el infante, al crecer las superará. Nuestro saber que las incapacidades son naturales e inevitables no viene a cuento, como puede verse al considerar la lástima que tenemos de alguien que está muriendo con dolores y con terror. Incluso si tal forma de morir fuese la situación universal, "una cosa natural y necesaria" para todos nosotros, ¿evaporaría eso nuestra lástima por la gente que realmente está padeciéndola? No por parte mía y sospecho que tampoco por parte de ustedes.

§ 79. ACTITUDES REACTIVAS EN LA "ÉTICA"

1. Podemos obtener una imagen más clara de algunos aspectos amplios del pensamiento de Spinoza enfrentándolos a Strawson.

A un filósofo que dice "Si el determinismo es verdadero debemos dejar de vituperar a la gente", Strawson, en efecto, le dice: "Eso supone que, puesto que la objetividad es siempre posible, las actitudes reactivas son siempre erróneas." Para él, eso pone fin a la cuestión. Está seguro de que no debemos tratar de vaciarnos de nuestras actitudes reactivas; reconociendo que ellas pueden impedir el estudio frío de hechos particulares, él nos pediría ser incompletamente "racionales" en ese sentido a fin de conducirnos racionalmente "a la luz de una evaluación de las ganancias y de las pérdidas para la vida humana, su enriquecimiento o su empobre-

cimiento". La mayoría de la gente, si acepta su diagnóstico, estaría de acuerdo con su conclusión. Pero no Spinoza; él diría que conforme al diagnóstico de Strawson la retención de la culpa, etcétera, comprende una disminución en nuestros esfuerzos por entender las causas de las acciones y Spinoza encuentra que eso es inaceptable. Recuérdese que, para él, el error es una especie de ignorancia, de tal manera que él no tiene ninguna guía precisa entre excluir los hechos (el precio que Strawson pagará por la reactividad) y creer falsedades (el precio que nadie pagará). Y se nos recuerda esta doctrina spinocista justamente en el centro de nuestra área actual, donde en p5d Spinoza identifica imaginar una cosa como no causada, con "simplemente imaginada" mientras no sepamos sus causas.

Pero Spinoza no confía en esa teoría del error para oponerse a cualquier cosa que nos desviase de entender nuestro mundo. Cuando infiere de 4p26,27, que "un afecto es malo o dañino sólo en la medida en que impide que la mente sea capaz de pensar" (5p9d), él argumenta de manera inválida; pero muestra su compromiso con el intelecto por encima de cualquiera otra cosa —compromiso que, probablemente, se hallaba muy profundo en su mente para argumentar.

Muy pocos de nosotros compartimos ese compromiso absoluto de Spinoza, y Strawson de modo aceptable sugiere que quienes lo hacen no han imaginado a fondo cómo sería nuestra vida si las cosas fueran a su manera.

Claro está que en casos particulares la reactividad puede ser especialmente dañina y, entonces, puede hacerse el bien cultivando la objetividad de actitud. Pero eso se refiere a daños tales como ofender o deprimir a otros, enfermarse, desviar la energía de asuntos provechosos y así sucesivamente. Con esto no se apoya la tesis de Spinoza de que cuando un estado emocional impide el que uno piense efectivamente, eso *es dañino* tan sólo por sí mismo. Empero, podemos suponer que los daños más obvios y más mundanos también estaban en su mente, aun cuando no encontrasen un lugar dentro de sus argumentos.

2. El intelectualismo de Spinoza debe hacerle más hostil hacia los tipos de sentimiento reactivo que hacia los afectos en general. Y él parece tener sentimientos reactivos en sus puntos de vista cuando, luego de condenar cualquier afecto que "impide que la mente sea capaz de pensar", concluye: "Y, así, ese afecto que determina que la mente contemple muchos afectos reunidos es menos dañino que otro afecto, igualmente grande, que obliga a la mente a contemplar, tan sólo, uno o unos cuantos objetos, de tal manera que ella no puede pensar en otros" (p9d). Esto es acerca de afectos que desplazan el pensamiento; pero cuando Spinoza vuelve a esto en su lista de técnicas terapéuticas (p20s en 293/13), considera que se refiere a afectos que pueden disminuirse por pensar, esto es, ve una lucha entre la emoción y el pensamiento en la que cualquiera podría usarse como un apoyo en contra del otro. Esto es exactamente correcto con respecto a las emociones reactivas. Mi resentimiento molesto en contra tuya excluye que yo piense objetivamente acerca de ti y, sin embargo, puedo en ocasiones —lo hago en ocasiones— disminuir mi enojo imponiendo-

me en forma deliberada pensar de modo objetivo, causal y de manera prudente, acerca de su objeto.

Esto promueve el pensamiento de que el concepto de una actitud reactiva podría encontrarse oculto, de una u otra manera, en las páginas de la *Ética*. ¿Estaba Spinoza consciente, de manera subliminal, de la línea que Strawson traza y utiliza de manera tan efectiva?

Bueno, cuando dice que "Porque los hombres se consideran libres tienen un amor o un odio mayor unos hacia los otros y hacia otras cosas" (3p49s) y que, por tanto, el arrepentimiento y la autosatisfacción "son muy violentos porque los hombres se creen libres" (3p51s en 179/25), puede estar mostrando tener alguna conciencia del concepto de un sentimiento reactivo. Como lo muestra Strawson, es común y natural que la gente piense que los sentimientos reactivos, por encima de todos los demás, requieren de la creencia de que el objeto no es totalmente causado.

Y en algunas otras observaciones de Spinoza, sin mencionar la libertad, sugieren la antítesis entre reactividad y la postura de una objetividad fríamente inquisidora. Él alaba a "un juez que condena a muerte a un hombre culpable, no por odio o por furia, etcétera, sino sólo por un amor al bienestar general" (4p63cs).⁷ Dice que un hombre razonable "intenta, sobre todas las cosas, concebir las cosas como son en sí mismas, eliminar los obstáculos hacia el verdadero conocimiento, como el odio, la ira, la burla, el orgullo y otros de ese tipo" (4p73s en 265/27). Sobre todo, el Prefacio 3 está lleno del contraste entre lo reactivo y lo objetivo, como en la observación acerca de "aquellos que prefieren maldecir y reírse de los afectos y acciones de los hombres, más bien que entenderlos" (138/6).

3. Pero la distinción reactivo/objetivo no se encuentra de manera sistemática en la *Ética*. Hay una pista de la misma cuando Spinoza alude a "el odio o la rabia, etcétera" y a esas dos conjuntamente con "la burla, el orgullo y otros de ese tipo", como si tuviese en mente alguna especie definida de emoción; pero si la tiene, no la presenta. El vehículo más probable para la misma sería la idea de que algunas emociones comprenden, de manera especial, el pensamiento de que su objeto es libre, pero Spinoza define directamente de esa manera, sólo dos de sus tipos de afecto (AD26 y 27).

En el Apéndice 1 liga la alabanza y la culpa a la libertad, lo que puede ser tanto como ponerlas en la categoría reactiva. Pero éstas aparecen sólo un par de veces en las deficiones de afectos (AD30 y 31). Es interesante notar que los cuatro tipos de emociones que se definen, directa o indirectamente, en términos de una creencia en la libertad, todas lo tienen a uno mismo como objeto. Eso puede mostrar que Spinoza, en su pensamiento acerca de la diferencia entre actitudes reactivas y objetivas, tendía a centrar su atención en actitudes hacia su propia conducta, prestando menos atención a la diferencia entre (por ejemplo) lamentación

⁷ Spinoza no piensa que los sistemas penales se deban abandonar junto con la responsabilidad moral. "Con respecto a la aseveración de que si esto se concediese entonces sería excusable toda la maldad, ¿qué hay con ella? Pues no hay que temer menos a los hombres malvados y éstos no son menos perniciosos cuando son necesariamente malvados." Carta 58 en IV/268/1.

y resentimiento hacia la conducta de otros que hacia la diferencia entre (por ejemplo) lamentación y culpa sobre la propia.

De manera incidental, encuentro sorprendente que él no desarrolle la idea de que la culpa y la alabanza expresan actitudes emotivas. Éste es su *tipo* de perspectiva y hay un lugar en el que la considera. En la Carta 78, en respuesta a la pregunta acerca de si el determinismo implica que todos los hombres son excusables con respecto a todas sus acciones, Spinoza dice que eso depende de lo que signifique "son excusables" y añade irónicamente que son excusables si esto significa que "Dios no está enojado con ellos" (IV/327/4). No sé por qué la liga entre la culpa y el enojo no se desarrolla sistemáticamente en la *Ética*.

Así tenemos, a lo más, cuatro tipos de emoción cuyas definiciones reflejan su *status* reactivo. Las definiciones de favor y de indignación (AD19 y 20) no les dan ninguna fuerza de alabanza-reproche. Ni el odio ni la venganza (AD36 y 37) se definen de tal manera como para darles un *status* reactivo. Ciertamente, los objetos del enojo no se confinan siquiera a individuos que se consideren como personales. La definición de venganza es, también, muy amplia; se me tiene como sintiéndome vengativo hacia ti si quiero dañarte porque (pienso que) tú me has dañado por hostilidad hacia mí. Yo podría encajar en ese *definiens* porque quiero matarte por mera autodefensa, siendo mi actitud hacia ti perfectamente objetiva y fríamente prudente y totalmente ajena a la propiedad de la venganza como se la denomina ordinariamente. El *definiens* incluye la palabra "odio", pero eso no introduce la reactividad a la escena, como puede verse al considerar AD7.

Finalmente, tenemos la gratitud, y la definición que Spinoza da de ella parece prometedora. La gratitud, dice él, es "un deseo o una disposición de amor, mediante la cual intentamos beneficiar a quien nos ha beneficiado por un afecto similar de amor" (AD34). Pero él liga esto con 3p39, en donde la gratitud se basa en la prudencia, poniéndola, claramente, en el dominio de la actitud objetiva. En 4p71,s contrasta el mejor tipo de gratitud, del que sólo son capaces los hombres libres, con la especie más baja que la gente ordinaria tiene entre sí. A pesar de que diga que la especie más baja es, en su mayor parte, comercial y manipuladora, de hecho describe a ambos tipos en términos de autointerés; el contraste primario parece ser entre los juicios sobrios acerca de intereses a largo plazo, por una parte, y por otra, "deseo ciego", esto es, agrados y disgustos inmediatos e irreflexivos, ¡como si la especie baja de gratitud no fuese suficientemente comercial! Sea lo que fuese que esté sucediendo aquí, la naturaleza esencialmente reactiva de la gratitud no se está reconociendo, a menos que se esté tratando como reactiva la especie más baja de gratitud y que por esa razón se lamente.

§ 80. AMOR HACIA DIOS

1. Para mantener las cosas en orden, relacionaré con la mía la lista que da Spinoza de procedimientos terapéuticos, tal como se presenta en p20s.

He aquí su lista con referencias a su texto, aportado, en su mayor parte, por el mismo Spinoza:

- a) curar los afectos pasivos haciéndolos activos (p3,4)
- b) separar y unir (p2)
- c) (el afecto inmóvil que surge de la razón) (p7)
- d) adquirir una visión más amplia de las causas (p8,9,11)
- e) reordenar los afectos (p1,10; "véase también p12-14").

He puesto de relieve las propuestas b) y a) de Spinoza y el procedimiento de reflexionar sobre el determinismo (p5,6) que, de manera muy extraña, se omite en su lista, aun cuando d) podría apuntar hacia él. Esto nos deja c) y e), que no describen procedimientos terapéuticos útiles sino que tan sólo expresan optimismo acerca de cuánto bien pueden hacer tales procedimientos.

Pienso que p9 debería permanecer aislado y que p8,11 debería agruparse por p12-14 como una adición bastante unificada con respecto a lo que dice p1,10 acerca de la reordenación de los afectos. Sin embargo, yo no discutiré p8,11-14 en detalle porque no los entiendo. (Su tema es el de la unión de *imágenes*, pero también usan la frase "imagen o afecto" y "todos los estados del cuerpo o imágenes de las cosas". A Spinoza se le presenta aquí un problema como el que se estudió en §64.4.) Spinoza parece estar sosteniendo que mientras con más cosas esté "relacionado" un afecto, tiene más asideros por los cuales puede captarlo su poseedor para controlarlo. Añádase que un afecto o imagen tendrá más de tales asideros si está "relacionado con cosas que entendemos clara y distintamente" y podemos inferir el optimismo acerca de la victoria última de la razón sobre los afectos dañinos. Yo he sido incapaz de extraer algo menos vago de estos materiales.

El tema de las "muchas imágenes" recorre p8,11-14 y p14-20 y éstas son acerca del amor hacia Dios. No se puede evitar el ver p14 —"la mente puede lograr que todos los estados del cuerpo o las imágenes de las cosas estén relacionadas con la idea de Dios"— como el eslabón entre los dos grupos de proposiciones; lo que hace que sea extraño que aun cuando p8 conduce, a través de p11, a p12, se rompa el hilo allí; y p13d retrocede hacia la Parte 2 para obtener su única premisa, en tanto que p14d no menciona a ninguno de sus antecesores inmediatos. No puedo pretender explicar esta rareza, pues, de cualquier manera, confieso no entender estas proposiciones.

2. Si es que p14d muestra algo, esto es que en la medida en que uno tiene ideas adecuadas, los estados propios *están* "relacionados con la idea de Dios" y p15d añade este argumento: Si se tienen ideas adecuadas, entonces los estados propios están relacionados con la idea de Dios (por p14) y uno se siente complacido (por 3p53); de lo que se sigue, por AD6, que uno ama a Dios. De manera estricta, AD6 requiere que uno esté en un estado placentero al tener la idea de Dios *como la causa del propio placer*; pero, quizás Spinoza tiene derecho a eso.

El gran defecto de este argumento es que se apoya en la versión inde-

bidamente débil del amor que figura en AD6. Para dar una versión adecuada del amor lo que se necesita no es tan sólo una creencia acerca de una causa, sino una creencia que es una causa (véase § 63.6). Pero si Spinoza hubiese puesto eso en AD6 —“Amor es placer causado por la creencia de que alguna cosa externa lo ha causado...” — él sería incapaz de ligarlo con las otras premisas de p15d. Dicho en forma breve, su conclusión de que la gente razonable ama a Dios depende de que le da un significado inaceptablemente débil a “amor hacia Dios”.

3. No necesito hacer comentario alguno sobre las doctrinas, nada sorprendentes, de que este amor por Dios “debe comprometer al máximo la mente” (p16) y “no puede estar teñido de envidia o de celos” (p20). Ni hay nada sorprendente en que Spinoza arguya que Dios no tenga pasiones y —porque comprende cambios en nivel de perfección— tampoco ningún placer o displacer (p17). Al lector le puede agradar figurarse por qué p18d es, a la vez, spinocista y espectacularmente inválida, como lo es un argumento similar que pretende disolver el problema del mal en p18s. Las fallas de p19d se han mostrado ya en § 41.5.

4. Estoy seguro de que Spinoza “amó a Dios”, esto es, tuvo placer al pensar en la inmensidad, en el orden y en la riqueza del universo. Esto acompañaba su amor por entender —el inquisidor asiduo se hace un devoto de su tema de estudio— pero también parece haber surgido de un tipo de visión, un *sentido* de asombro de cuán maravilloso es que la totalidad de la realidad forme un sistema único. Un atisbo de esa visión puede extraerse del párrafo final de la narración de Isaac Bashevis Singer *The Spinoza of Market Street* (El Spinoza de la calle Market). Un estudio maduro de Spinoza acaba de contraer un matrimonio de conveniencia con una mujer fea y nada garbosa; ella lo sorprende al llegar a su cama y, dice el narrador, “Lo que sucedió esa noche podría denominarse un milagro”. Hacia el amanecer el doctor Fischelson se asoma por la ventana y piensa, de manera spinocista, en la substancia única, maravillado por el hecho de que incluye las galaxias, el levantamiento de Europa cuando comienza la primera Guerra Mundial y el tumulto de su propio corazón.

Esta es una visión real y, para algunos, es poderosa. Spinoza fue uno de éstos y otro lo fue el doctor Fischelson. No pretendo ofender cuando digo que Spinoza no ha mostrado que ninguna persona, plenamente razonable, sentirá su poder y, así, “amará a Dios”. La mente, como lo dice Hume, tiene una gran propensión a desplegarse sobre objetos externos; Spinoza se ha desplegado sobre el resto de nosotros, tomando algunos de sus rasgos de carácter principales y arguyendo, desmedidamente, que la adquisición de ellos es un camino seguro hacia la libertad y hacia la felicidad.

§ 81. EL SPINOZA DE HAMPSHIRE

1. He hecho lo más que he podido con todo lo que en la *Ética* sería posible denominar una técnica para el control emotivo y temo que mi

versión de estos asuntos pueda parecer barata y superficial cuando se la compara con lo que sobre el tema ha dicho Stuart Hampshire. Recorriendo su obra, que se extiende por tres décadas, ha habido una fuerte propuesta de que en las páginas de Spinoza podemos encontrar una medida unificada, importante y verdadera acerca de las terapias cognoscitivas para las molestias emocionales, en tanto que yo he encontrado sólo unas cuantas verdades desparramadas, ninguna completamente bajo control y sin que haya un par que se relacione adecuadamente la una con la otra. El Spinoza de Hampshire da la impresión de un pensador profundo, sutil, acerca de la psicoterapia, en tanto que el mío tiene unas cuantas percepciones intuitivas buenas acerca de la psicopatología de la vida cotidiana, pero falla completamente al querer reunir las en un todo coherente. Para mi generación, Hampshire fue quien por primera vez hizo accesible a Spinoza y desde sus treinta años continúa siendo uno de los más perspicaces y fértiles escritores sobre el pensamiento de Spinoza. Nada de lo que él escribe se puede pasar por alto; no es posible pasar por alto el choque entre nosotros acerca de la psicoterapia spinocista y, así, debo criticar su versión en defensa de la mía.

2. En su primera obra sobre Spinoza, Hampshire da esta versión de cómo Spinoza supone que los procedimientos cognoscitivos auxilian nuestra vida emocional:

El ... método de salvación consiste en hacer que el paciente sea más autoconsciente y en hacerle percibir... la lucha dentro de sí mismo para conservar su ajuste y su balance internos propios; a él debe hacerse consciente de que es esta lucha continua la que se expresa en sus placeres y dolores, en sus deseos y aversiones.⁸

La parte después del punto y coma no es convincente; no es aceptable ni spinocista decir que la cura se llevará a cabo cuando la persona llegue a ver la verdad de la doctrina general de Spinoza acerca de la autoconservación y su relación con el placer y el displacer. Ni es muy útil añadir que la persona, además de ver la verdad de la doctrina general, la aplica a su propio caso percibiendo la lucha dentro de sí misma. Para que sea admisible como psicoterapia, o como exégesis de Spinoza, la versión debe hacer que la cura dependa de que la persona llegue a saber ciertas cosas específicas acerca de su lucha interna. Hampshire no dice aquí cuáles sean éstas.

En su escrito más reciente sobre el tema, él nuevamente da a entender que una cura adecuada comprende el saber ciertas doctrinas generales y, nuevamente, introduce el autoconocimiento; pero esta vez el cuadro es más complejo. Ahora se nos dice que lo razonable aumentará si y sólo si:

[a] A los hombres se les convierte del egocentrismo a la objetividad en su pensamiento acerca de sí mismos y acerca de sus relaciones con las cosas externas y las personas. [b] Esta conversión depende de que se den cuenta

⁸ Hampshire, *Spinoza*, p. 141.

de que su inclinación innata a aumentar su poder y su libertad requiere el pensamiento disciplinado y una aseveración de independencia... [c] Una vez que una persona se da cuenta del poder del pensamiento y ejerce ese poder, comienza a gozar el ejercicio y a sentir el poder de comprender, que es un placer positivo, así como los hombres gozan el ejercicio de los poderes físicos. [d] La inclinación hacia el pensamiento claro y hacia el entendimiento trae consigo, necesariamente, algún autoconocimiento de algún grado de separación de pasiones irreflexivas y destructivas.⁹

Mi protesta acerca de [a]. Ningún filósofo estaba menos inclinado que Spinoza a hacer cualquier uso teórico de la noción de la primera persona de singular. Hampshire admite que "El contraste entre el punto de vista del sujeto pensante... y el punto de vista del observador... no se encuentra en Spinoza"; y señala, evidentemente acerca de ese contraste, "lo he añadido como una glosa acerca del notable contraste, dentro de los escritos de Spinoza, entre la exhortación a corregir el intelecto y la exhortación simultánea a abandonar... nociones de libre voluntad".¹⁰ Esto es excesivamente comprimido y difícil de seguir, pero quizás pueda desglosarse de tal manera que diga algo como lo que yo he dicho acerca del "notable contraste" de § 67.2. No veo ningún *prospecto* de usarlo para mostrar que la psicoterapia de Spinoza comprende la distinción entre egocentrismo y objetividad en los pensamientos propios acerca de uno mismo.

No entiendo [b] a menos que Hampshire quiera con esto, realmente, decir tan sólo que la adquisición de un poder y de una libertad mayores requiere pensamiento disciplinado. En tal caso [b] es tanto como decir que para auxiliarse de la terapia spinocista uno debe pensar que ésa es la forma de auxiliarse. Eso parece correcto y spinocista, pero no nos lleva muy lejos. La propuesta [c] acerca del placer del pensamiento como tal, pertenece a esa técnica de "substitución de algo placentero en lugar de algo desagradable" y que analicé en § 67.3. Yo sostengo mi opinión, que expresé en ese lugar, que no es una contribución de peso a la psicoterapia por parte de Spinoza. Esto deja [d]. Su frase "separación de... destructiva" refleja el tema de [a] —liberación del egocentrismo— que, según lo reconoce Hampshire no es de Spinoza. Dejando eso de lado, todo lo que nos queda es la atribución que hace [b] a Spinoza de la creencia de que si somos asiduos en nuestro pensar, eso nos ayudará a tomar control de nuestras emociones. Spinoza, ciertamente, dice cosas así. Pero esto es apenas interesante si faltan los detalles acerca de cómo el pensamiento nos puede ayudar a lograr un autocontrol emocional y en las dos obras de las que he citado Hampshire no ofrece ninguno de estos detalles.

3. Sin embargo, él proporciona algunos en un artículo que, cronológicamente, se encuentra entre las dos obras anteriores:

Toda pasión que se me pueda atribuir es un placer o un dolor combinado con una idea de la causa de este placer o de este dolor. Por tanto, debe haber una explicación de que yo tenga esta idea acerca de la causa de mi

⁹ Hampshire, *Two Theories of Morality*, pp. 66 ss. Se le añadieron las letras.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 76 ss.

placer o de mi sufrimiento. Supongamos, entonces, que en todo momento me estoy formulando la pregunta —¿es la sucesión de ideas que ha terminado en esta idea una sucesión autocontenida que, por sí misma, explica completamente mi idea de la causa? En otras palabras, ¿se alcanzó la conclusión mediante un proceso racional?, o ¿debo mencionar ideas que están asociadas con mi experiencia pero que carecen de conexión intrínseca, al explicar mi conclusión? Bajo estas condiciones de reflexión autoconsciente, nunca afirmo una proposición o me comprometo a una creencia sin calificarla como adecuada o inadecuadamente fundada. Si se satisficiera esta condición no podría yo ser una víctima de esas pasiones que consisten en la asociación de mi placer o de mi sufrimiento con la idea de una cosa o persona transitoria, particular, en el orden común de la naturaleza como su causa adecuada.¹¹

Hampshire supone que cuando (por ejemplo) odio a alguien tengo una sensación desagradable asociada con una creencia acerca de la persona que la causa. He de reformar mi vida emotiva considerando con detalle tales creencias sobre los objetos de mis emociones, preguntando, acerca de cada una de ellas, si se alcanzó de manera racional. Si no fue así, entonces el procedimiento de reforma requiere que haga algo con la creencia, algo que me liberará de la sensación que causa.

Pero ¿qué debo hacer con la creencia? Si la respuesta es, simplemente, "perderla", entonces ésta es la técnica de 5p2 que se estudió en § 76.2: si tienes una mala emoción, abandona la creencia que la causó. Presumiblemente, Hampshire está intentando no llegar a eso cuando dice que lo que tiene que hacerse, al reconocer que la creencia está mal fundada, es no "afirmar" su contenido o no "comprometerme" con ella "sin calificarla como inadecuadamente fundada". Presumiblemente, el beneficio terapéutico de esto es que si la creencia que causó mi emoción resulta estar plenamente fundada, yo la creeré menos plenamente y eso disminuirá su efecto emocional.

Eso funcionaría si la creencia resultara estar tan pobremente apoyada que yo dudase seriamente de su verdad. Empero, a menos que sea así, ningún beneficio terapéutico se ha de obtener de esto. Se podría probar el consejo de Descartes de que suspendiéramos el juicio acerca de cualquier creencia que no estuviera perfectamente segura, pero Spinoza ha mostrado que ese consejo no puede seguirse (§ 38.4). Con respecto a la terapia efectiva —me refiero al descubrimiento de que la creencia pertinente tiene mucha posibilidad de ser falsa— la misma, por lo común, no es aplicable porque muy pocas de nuestras emociones dañinas se basan en creencias falsas o muy cuestionables. En p4s, que puede ser lo que Hampshire tiene en mente, Spinoza reúne la falta de fundamento con la falsedad diciendo que hemos de conducirnos "de tal manera que la mente pueda... pensar en aquellas cosas que percibe clara y distintamente y con las que está plenamente satisfecha y, de tal manera, que el afecto mismo pueda separarse del pensamiento de una causa externa y unirse a los pensamientos verdaderos" (283/12). Pero la implicación de que "el pensamiento de una causa externa" no es verdadero, no se explica ni se defiende y no veo razón para aceptarlo.

¹¹ Hampshire, "Spinoza and the Idea of Freedom", pp. 306 ss.

4. Un poco más adelante, en el mismo escrito, Hampshire da a entender que las emociones dañinas casi siempre implican una creencia falsa, a saber, la creencia de que el objeto de la emoción propia es su "causa adecuada":

Estar enojado es estar disgustado y estar dispuesto a injuriar a alguien, junto con el pensamiento de que esta persona ha sido la causa de una injuria hacia mí. Cuando considero mis intereses verdaderos como un ser activo pensante y también examino una sucesión de asociaciones inconscientes que llevan a la idea de que esa persona es la causa original de mi displacer y reconozco lo inadecuado de la idea, desaparece la pasión de enojo. Cuando me doy cuenta de las causas contribuyentes a mi displacer en mis propios recuerdos y disposiciones consecuentes inconscientes, la idea de una causa externa adecuada desaparece y no queda nada con lo que esté enojado.¹²

Esto recuerda p9 —la disminución de un afecto tomando en cuenta más de sus causas— excepto que ahora se subrayan sus causas dentro de uno mismo. No puedo pensar en algo, en el texto de Spinoza, que pueda leerse de esa manera, ni estoy convencido de que sea verdadero como psicología. Una vez que estuve casi destruido por un enojo canceroso persistente. La conducta de mi enemigo me enfurecía sólo debido a hechos acerca del tipo de persona que yo era entonces; yo sabía eso en ese momento, pero ese conocimiento no me hizo ningún bien. Diciéndome a mí mismo "él no es la causa adecuada de mi enojo" no me habría ayudado si tan sólo hubiese querido decir "las causas de mi enojo incluyen otros factores además de su conducta".

¿Por qué piensa Hampshire de otra manera? Bueno, en los pasajes que he citado encontramos frases como "ideas que están asociadas con mi experiencia... sin conexión intrínseca", "la asociación de mi [emoción] con la idea de una cosa o persona transitoria, particular", "una sucesión de asociaciones inconscientes que llevan a la idea de que esa persona es la causa original de mi displacer". Quizás he de estar pensando en el fenómeno del que habla Spinoza en 3p15,16, a saber, el establecimiento de ciertos patrones emocionales por meras coincidencias— me disgusto hacia la persona que se parece a mi enemigo, mi afecto por una población que nunca me hizo ningún bien pero en la que sucedió que en una ocasión estuve contento y así sucesivamente (§ 64.3). Dudo que esto cuente mucho en la psicopatología de la vida cotidiana. También, cuando sucede, dudo que su diagnóstico comprenda el desarraigar creencias falsas o mal fundadas, así como tampoco sirve para llenar un vacío el aportar creencias causales. Y, finalmente, es sólo Hampshire quien propone poner a funcionar este fenómeno en psicoterapia; Spinoza usa 3p15,16 para presentar las emociones como peligrosas y sin regla, pero no intenta convertir estos pasajes para dar cuenta de sus propuestas terapéuticas. Si piensa que yo puedo curar una emoción descubriendo que la tengo *per accidens* (como lo expresa en 3p15), él permanece notablemente callado acerca de esto.

En un escrito posterior, Hampshire ofrece un ángulo diferente acerca

¹² *Ibid.*, pp. 307 ss.

de la misma idea de que podemos alterar nuestro estado emocional reconociendo nuestra propia contribución a tal estado. Sostiene que la teoría de la emoción de Spinoza toma como modelo las teorías causales de percepción sensible que florecían en su momento. Vemos ingenuamente el mundo sin darnos cuenta de que nuestro ver es una transacción causal entre nosotros y el mundo; luego nos damos cuenta de esto y volvemos a mirar y ahora las impresiones sensoriales son las mismas y, sin embargo, también son diferentes. Algo similar sucede, conforme al Spinoza de Hampshire, con las emociones:

Bajo la influencia de una pasión, no pensamos en esa pasión como en un fenómeno psicofísico que surge de una complicación de causas, internas y externas. Típicamente confundimos nuestro amor o nuestro odio irreflexivo hacia alguien, con una percepción verídica de su ser amable o de su ser odiable. Caemos en una especie de realismo ingenuo con respecto a los objetos de nuestras actitudes y sentimientos, dejando sin corrección nuestras concepciones de los objetos, mediante un pensamiento tranquilo y persistente acerca de causas complejas.¹³

Esta es una idea sorprendente, expresada de manera notable, pero no la creo. Una persona con una pasión típicamente no piensa, en manera alguna, acerca de la etiología de su estado, pero ¿no abriga, sin pensarlo, falsas creencias acerca del mismo? La sugerencia de que pensamos en nuestros odios como percepciones de lo odioso, aunque es impresionante, me parece falsa.

Más aún, esto se supone que es una ayuda en la terapia emocional, pero Hampshire no llega a sostener que los beneficios se sentirán al corregir nuestro "realismo ingenuo" acerca de los objetos de nuestras emociones. Comparando a alguien que aprende más acerca de lo que causó su percepción del Sol con alguien que aprende más cerca de su enojo hacia un amigo, él dice acerca de este último:

Cuando él reflexiona acerca de cómo se formó su creencia sobre la causa externa, se cancelará su pensamiento original de una causa simple, como se cancela la impresión primitiva del Sol, y su estado mental y, en particular, su actitud hacia la persona ofensora, habrá cambiado también, tan sólo como una consecuencia de esta reflexión. Aún podrá tener sentimientos desagradables y podrá reconocer, en sí mismo, una tendencia a atribuir estos sentimientos a la conducta de su amigo así como permanece la primera impresión del observador del Sol. Pero a medida que se corrigen sus pensamientos acerca de las causas de sus propios sentimientos, también cambiará la naturaleza y la dirección de sus emociones y sus disposiciones consecuentes para actuar.¹⁴

¿Por qué y cómo? Hampshire escribe aquí como si tuviese en mente alguna tesis definida acerca de cómo los pensamientos pueden actuar sobre las emociones pero, evidentemente, no lo hace pues continúa diciendo: "Pues su pensamiento reflexivo acerca de su propio sentimiento, su interpretación reflexiva de su causa y su identificación de su objeto,

¹³ Hampshire, "A Kind of Materialism", p. 222.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 223 ss.

siempre han de estar incluidos en cualquier versión adecuada de su estado psicofísico final." Eso es todo. Esto se convierte en la observación trivial de que cualquier pensamiento que yo tenga introduce una diferencia en mi estado mental total. En esto no hay ninguna doctrina psicoterapéutica.

5. Hampshire, de manera mucho más juiciosa que algunos otros escritores, ha hecho una buena comparación entre Spinoza y Freud. En su primer escrito sobre Spinoza ofrece una comparación ilustrativa, subrayando correctamente el hecho de que estos dos grandes pensadores fueron similares al sostener que ha de lograrse un mayor control sobre las emociones no mediante el esfuerzo moral, sino por la intervención médica con conocimiento.¹⁵ La familiaridad de esta tesis para quienes nos vemos arrastrados tras la estela de Freud, no debe cegarnos acerca de lo radical y original que, en su propio tiempo, fue el enfoque de Spinoza. Y los dos se parecen al sostener que el conocimiento de las causas —y especialmente de las causas cognoscitivas de los estados emocionales— puede no sólo guiar la terapia, sino puede ser terapia.¹⁶

No estoy seguro de si Hampshire sostiene que Freud y Spinoza comparten la creencia de que puede ayudarse a la salud mental trayendo a la conciencia contenido mental inconsciente. Pienso que eso sería erróneo. Lo único que Spinoza dice acerca de la diferencia entre aquello de lo que somos conscientes y aquello de lo que no somos es que el ser consciente no introduce ninguna diferencia causal (véase AD1, la explicación, en 190/10) y en las porciones terapéuticas de la Parte 5 no se apela para nada a una distinción consciente/inconsciente. Quizás Hampshire estaría de acuerdo acerca de esto. Pero en sus esbozos de la posición de Spinoza él usa mucho el término "consciente" y otros afines. Él habla de "hacer que el paciente se haga más autoconsciente..., hacerle que perciba la lucha, más o menos inconsciente, dentro de sí mismo".¹⁷ Él le acredita a Spinoza el tener "el esquema de una psicopatología" que comprende "leyes de memoria inconsciente".¹⁸ Dice: "La asociación de ideas [y] la reflexión activa... son los dos mecanismos mediante los que los pensa-

¹⁵ Hampshire, *Spinoza*, pp. 141-144. La comparación entre la libido freudiana y la autoconservación spinocista es también interesante, aun cuando, aparentemente, Hampshire confunde la forma spinocista oficial de la última ("tendencia") con su conversa teleológica ("inclinación").

¹⁶ Y esto de dos maneras diferentes —al poner la salud en su camino y al ser intrínsecamente valioso. Hemos visto el hincapié que hace Spinoza sobre esto último —sobre el conocimiento como valioso por sí mismo— y esto es algo que compartió con Freud. "Claro está que Freud estaba convencido de que el psicoanálisis tenía un efecto total sobre el analizado. Pero en tanto que nos proporcionó el esquema de los elementos esenciales de este proceso, que puede definirse en términos de cognición, como algo que hace consciente al inconsciente, nunca elaboró en términos teóricos su convicción del efecto total del análisis en la forma de la aseveración de que cura enfermedades psicológicas, de que establece la salud mental. Creyó en la deseabilidad intrínseca del conocimiento tanto como esto sea posible, estaba comprometido con la tarea de conocer la verdad, de enfrentarse a la verdad, de ver claramente la realidad." Heinz Kohut, *The restoration of the Self* (Nueva York, 1977), p. 64, citado con omisiones.

¹⁷ *Spinoza*, p. 141.

¹⁸ "Spinoza and the Idea of Freedom", p. 306.

mientos se recombinan y se modifican; son los dos niveles de pensamiento, el primero pasivo e inconsciente en gran medida, el otro, constituye el pensamiento dirigido de manera activa, plenamente consciente."¹⁹ El habla de las "fantasías y deseos y recuerdos inconscientes de un hombre mentalmente perturbado".²⁰

6. Sin embargo, en escritos posteriores de Hampshire, se ha subrayado menos la conciencia que la reflexión, esto es, el pensamiento acerca del pensamiento. Claro está que él sólo está interesado en los pensamientos conscientes acerca de los estados mentales propios, pero parece distinguir entre un pensamiento que esté presente de manera consciente en mi mente y un pensamiento acerca de mi mente (véase § 44.6), considerando, de manera correcta, que la noción de *reflexión consciente* combina dos conceptos distintos. Quiero considerar cómo usa Hampshire el concepto de reflexión al describir las tesis de Spinoza.

Spinoza da a entender que una persona puede alterar sus pensamientos al pensar acerca de ellos: Hampshire tiene razón acerca de eso, pero, según argüiré, está equivocado con lo que hace con eso.

El trata la propuesta como una tesis acerca de "causalidad psíquica"; mis pensamientos acerca de mis pensamientos *causan* su alteración. Retrocedamos ahora a la lista de psicoterapias en § 80.1, recordando cuál es la realidad textual en cada caso. La única que muestra muchas posibilidades de encajar en una estructura causal es la quinta —la única que he sido incapaz de entender.

Sin embargo, algo más importante que eso es que Hampshire trate esta tesis acerca de la causalidad psíquica como lo que distingue primariamente a Spinoza del "materialista craso"²¹ y que diga: "Spinoza sostuvo que había un rasgo peculiar de la causalidad psíquica, que la distingue de la causalidad física, a saber, que el pensamiento de una persona acerca de las causas de sus pensamientos modifica los pensamientos originales... no puedo pensar en un determinista científico que haya sugerido o que pudiese aceptar [esto]."²² Es extraño que encontremos que a Spinoza se le acredita la tesis de que la causalidad psíquica tiene cualquier "rasgo peculiar" que la "distingue de la causalidad física" y no puedo hallar algo verdadero que Hampshire quisiera decir mediante esto. He argüido que Spinoza debería sostener que las ideas tienen rasgos que no se superponen sistemáticamente sobre ningún rasgo de las cosas físicas, a saber, sus contenidos representativos; pero los últimos, tan sólo porque no se superponen sobre lo físico, deben no ser pertinentes con respecto a los poderes causales de las ideas (véase § 51.5). La tesis aparente de Hampshire según la cual hay dos órdenes *causales* distintos, uno físico y otro mental, me parece profundamente no spinocista.

Pero Hampshire da a entender que ésa no es su tesis y que está tra-

¹⁹ "Spinoza's Theory of Human Freedom", p. 42.

²⁰ *Two Theories of Morality*, p. 85.

²¹ "A Kind of Materialism", p. 229.

²² "Spinoza's Theory of Human Freedom", p. 45. Véase también "Sincerity and Single-Mindedness", en Hampshire, *Freedom of Mind* (Oxford, 1972), especialmente página 256.

bajando dentro de los límites de 2p7, pues escribe: "Creo que Spinoza pensó que la... naturaleza reflexiva del pensamiento humano estaba asociada con alguna complejidad de la estructura física, aún desconocida."²³ Empero, concluye ese escrito diciendo que al presentar las tesis de Spinoza acerca de los poderes del pensamiento reflexivo ha estado "ampliando 2p22". La propuesta fundamental acerca de 2p20-22 es que éstas ofrecen una idea de toda idea, de manera sistemática y general, sin importar los hechos acerca de la complejidad de la estructura. Asimismo, las fuentes de la doctrina de las "ideas de las ideas" en el sistema de Spinoza, excluyen, de manera concreta, la posibilidad de que $I(I(x))$ "modifique" o actúe de cualquier manera sobre $I(x)$. Si Hampshire se apega al tema de la "complejidad de la estructura física", debe dejar las "ideas de las ideas" fuera de la narración y reconocer que no tiene ninguna base textual para lo que está diciendo.

No quiero decir que él no deba expresarlo. Si dejamos de lado 2p20-22, pero nos apegamos a las líneas centrales del pensamiento de Spinoza, incluyendo su paralelismo, podemos construir una teoría spinocista del pensamiento reflexivo que responda a la descripción de Hampshire. Esta sería más o menos la siguiente:²⁴

Abandonamos el supuesto de que $I(x)$ es, en cualquier sentido útil, un pensamiento acerca de x o que representa x . Ligamos la noción de pensamiento *acerca de cosas*, a las ideas indirectamente de ellas —por ejemplo, mis pensamientos acerca de mi cuerpo, que corresponden a estados que tu cuerpo causa en el mío (véase § 37.3-5). Ahora bien, suponemos que mi cerebro contiene un subsistema que yo denomino su Monitor. Los sucesos en el Monitor son causados por sucesos en otro lugar del cerebro y guardan rastros de cómo son aquellos otros sucesos. Así, los sucesos en el Monitor son "imágenes" físicas, en el sentido de Spinoza, de otros sucesos cerebrales. Sea x un suceso cerebral fuera del Monitor y sea y su "imagen" en el Monitor. Entonces, $I(y)$ es la idea directamente de y y es una idea indirectamente de x ; aun cuando x sea un suceso interno y no uno externo, él mismo se relaciona con $I(y)$ de la misma manera que un movimiento tuyo se relaciona con mi idea indirectamente de él. En cada caso tengo, directamente, una idea de un estado corpóreo mío que es causada *por* y depende cualitativamente *de* algún otro suceso. Más aún, solamente porque tengo $I(y)$ tengo un conocimiento *acerca de* x ; pues $I(x)$ es tan sólo la contraparte mental de x y, según suponemos ahora, no es un pensamiento acerca de x . Sin embargo, $I(x)$ existe en mi mente e $I(y)$ puede considerarse tanto como siendo acerca de ella misma como, también, acerca de x y, así, $I(y)$ es, en un sentido, una idea (mía) indirectamente acerca de una idea mía.

Podemos introducir dentro de esa teoría el par de rasgos que desea Hampshire y que no permiten 2p20-22. Yo puedo traer pensamientos acerca de algunos de mis pensamientos pero no de todos, porque no todos los sucesos en mi cuerpo tienen "imágenes" en el Monitor. Y el que yo tenga $I(y)$, mi pensamiento acerca de $I(x)$, puede introducir alguna

²³ "A Kind of Materialism", p. 230.

²⁴ Aquí me guía parcialmente el libro de D. M. Armstrong, *A Materialist of the Mind* (Londres, 1968), cap. 15.

diferencia en $I(x)$ —es ésta la tesis de Hampshire según la cual el pensamiento reflexivo puede modificar su objeto de consideración. ¿Cómo puede ser esto? Bueno, cuando se causa que y suceda en el Monitor porque acontece x fuera de él, esa transacción causal podría introducir una diferencia en x , absorbiendo parte de su energía o algo similar, de manera análoga a como el agua transmite el calor al termómetro que se hunde en ella. Si esto es así, entonces x es diferente de como habría sido si no hubiese sucedido y y, así, por un razonamiento paralelo, $I(x)$ es diferente de como habría sido si no hubiese existido $I(y)$. Y eso asegura el poder del pensamiento reflexivo y no veo ninguna otra manera spinocista de hacerlo. Nótese, sin embargo, que no estamos concediéndole a la causalidad psíquica el supuesto “rasgo peculiar” *porque* ¡la causalidad física lo tiene! No hay aquí nada de lo cual pueda avergonzarse un materialista científico, por “craso” que sea.

Así pues, concluyo una vez más que Hampshire no ha revelado una verdad importante cuyo descubrimiento pueda acreditársele a Spinoza. Aun cuando la teoría spinocista, en términos generales, sobre el pensamiento reflexivo que acabo de concluir pudiese haber sido construida dentro de la estructura de la *Ética* —abandonando 2p20-22 y prestando más atención a las ideas “indirectamente de” las cosas— sería ir demasiado lejos decir que ahí está implícita o que Spinoza la inventó sin darse cuenta de que lo había hecho.

XV. LAS ÚLTIMAS TRES DOCTRINAS

LA MAYOR parte de las fallas en la *Ética* se dan cuando Spinoza se está enfrentando a problemas reales y sus orígenes se remontan a fuentes específicas de los fundamentos de su pensamiento. Esto hace que valga la pena estudiar sus fallas. Pero la última vigésima parte, de 5p23 al final, contiene una falla de orden diferente —un desastre profundo y evidentemente sin motivos. Me gustaría no considerarlo, pero debo defender mi juicio adverso acerca de él. También puede aprenderse un poco al captar firmemente lo que está mal en el núcleo del mismo. Por tanto, usaré a regañadientes un capítulo para este asunto.

Tenemos que comparar tres doctrinas interrelacionadas, comenzando con la tesis sorprendente de que parte de la mente humana es "eterna" y "permanece" cuando se destruye el cuerpo: p21-3, p29-31, p39, p40c. Luego tenemos alguna doctrina acerca de lo que Spinoza denomina "el tercer tipo de cognición". Esto se refiere a la tríada en 2p40s2: "imaginación", "razón" y "conocimiento intuitivo" —el tercer tipo que, se dice, es incluso mayor que la razón. Este tema ocupa p24-28 y p31-33. Finalmente, la exaltación de Spinoza acerca de "el amor intelectual de Dios" en p32-37 excepto p34. Este tema no se liga con "el amor hacia Dios" que se trató en p14-20 (ciertamente, en ningún lugar de las demostraciones de p21-38 invoca Spinoza algo que provenga de p1-20). La noción de "amor hacia Dios" (§ 80) es bastante mala, pero, se verá en § 84, que lo que dice acerca de "el amor intelectual de Dios" es incluso peor. Nótese el traslape entre los grupos de proposiciones: p31 liga la eternidad de la mente con el tercer tipo de cognición y p32,33 liga esto último con amar a Dios intelectualmente.

§ 82. LA ETERNIDAD DE LA MENTE

1. Lo que Spinoza dice acerca de la mente como algo eterno depende de cierta distinción entre la "existencia real" de un cuerpo y su "esencia" y, de manera correspondiente, entre ideas que "expresan la existencia real" de un cuerpo y otras que "expresan su esencia" (p23d). En este contraste la esencia de mi cuerpo es tan sólo su naturaleza considerada como una posibilidad. Persiste eternamente, esto es, de manera necesaria y para siempre, aun cuando se ejemplifica sólo de manera breve y contingente. Mi cuerpo llegó a la existencia en 1930, pero no lo hizo su esencia, pues siempre ha habido la posibilidad lógica de un cuerpo justamente con esas características. No importa si se considera que la esencia de mi cuerpo comprende todos sus rasgos o sólo algunos de ellos; en este lugar no está en juego la distinción esencia/accidente.

De manera similar, tenemos la esencia de mi mente que es también una posibilidad eterna que se hizo realidad, brevemente, comenzando a

ser real en 1930. Spinoza diría que el paralelismo vale entre esencias tanto como entre existentes; de otra manera, tendría que admitir que el paralelismo *podría* fallar porque algunas posibilidades bajo un atributo no tienen ninguna contraparte conforme al otro. Esto lo excluye mi versión de 2p7s; así que es satisfactorio tener a Spinoza diciendo que las ideas de particulares no existentes "deben estar comprendidas en la idea de Dios, de la misma manera como las esencias de los particulares están contenidas en los atributos de Dios" (2p8, citado con omisiones) y diciendo que esto lo explica 2p7s. Aun cuando 2p8 no es perfectamente claro, pienso que debe significar que hay un paralelismo psicofísico entre posibilidades tanto como entre realidades.

2. Entonces, las esencias son posibilidades o formas como las cosas podrían ser. Y son eternas: cualquier verdad de la forma "Hay una esencia de tipo F" es absolutamente necesaria. A partir de esto, Spinoza infiere que es verdadera en todo tiempo, porque la eternidad, en su sentido, implica formalmente lo sempiterno, aun cuando esto no sea implicado formalmente por aquélla.

Así pues, la esencia de mi mente es eterna. Y Spinoza argüirá que una *parte* de mi mente es eterna (p23,39) e incluso que *yo soy eterno* (p23s en 296/4) —es presumible que esta última ampliación se basa en la posterior aseveración de que si todo va bien "la parte de la mente que perece con el cuerpo no tiene importancia si se la compara con lo que permanece" (p38s).

3. Algunos autores han supuesto que Spinoza sólo está diciendo que la esencia de la mente, como todas las esencias, es eterna y que está haciendo que esto parezca más dramático de lo que es, dando la impresión —y luego diciéndolo directamente— que *parte* de la mente es eterna. Claro está que Spinoza no pensó realmente que la esencia de una cosa es parte de ella, como si la cosa total estuviese construida mezclando una esencia y un ingrediente instanciador (véase § 16.4); pero es creíble, quizás, que en ocasiones describiese una cosa como si ella tuviese una esencia eterna, lo que es lo mismo que ésta fuese eterna o que tuviese una parte eterna.

A esto lo denominaré la "versión simétrica" de la doctrina de la eternidad, queriendo decir que se aplica, de igual manera, a la mente y al cuerpo; si eso fue por lo que Spinoza dijo que la mente es eterna, entonces debe haber visto que estaba comprometido a decir que también el cuerpo es eterno, ya que también tiene una esencia eterna. Pero lo que Spinoza dice es asimétrico: "La mente humana no puede ser destruida, de manera absoluta, con el cuerpo humano, sino que permanece algo de ella que es eterno" (p23). Se ha sostenido que él ha expresado tan sólo, de manera incompleta, su posición y que no le había importado añadir que si la mente es eterna entonces también lo es el cuerpo;¹ pero eso es muy débil para rescatar la versión simétrica. Si hay que explicar la apariencia de asimetría como un mero resultado de formulación incompleta,

¹ Curley, *Spinoza's Metaphysics*, p. 142. La misma línea la toma Friedman en su artículo "An Overview of Spinoza's *Ethics*", pp. 78, 100.

entonces Spinoza debe estar dispuesto a decir: "El cuerpo humano no se destruye, de manera absoluta, con la mente humana, sino que permanece algo de él que es eterno" y, ciertamente "El cuerpo humano no se destruye, de manera absoluta, con el *cuerpo* humano, sino que... etc." Nadie ha sido capaz de poner esas oraciones en su boca.

Este es un punto en contra de la interpretación simétrica. Sería mejor tener una lectura que hiciese justicia a la precisa asimetría del texto —el hecho de que p23d extrae una conclusión acerca de la eternidad de la mente a partir de una premisa acerca de la esencia del cuerpo.

También es objetable que la doctrina de la eternidad de la mente haya de entenderse como simplemente obvio (las esencias son eternas), decorada con un error (la sugerencia de que las esencias son partes). Sería más satisfactorio si pudiésemos encontrar una interpretación que le dé al argumento raíces profundas en el pensamiento de Spinoza y que le dé una conclusión con contenido.

La tercera objeción a la versión simétrica es que no puede explicar —y, ciertamente, la socava en forma positiva— la tesis de Spinoza acerca de las consecuencias prácticas de su doctrina de la eternidad de la mente. De la suave tesis de que las esencias son eternas, ¿qué se sigue? Sólo lo que Leibniz infirió cuando le escribió a un amigo acerca de la "curiosa tesis de la inmortalidad del alma" de Spinoza: "Él pensó que la idea platónica del ser, que sin duda es tan eterna como la de un círculo o la de un triángulo, es lo que constituye propiamente nuestra inmortalidad y que uno debería intentar perfeccionarse a sí mismo en todo tipo de virtud, de tal manera que se dejara tras uno, al morir, una esencia o idea platónica mucho más perfecta."² Luego, Leibniz se burla de esta posición (no muy justamente, pero olvidemos eso). La propuesta fundamental es que el contenido práctico que Spinoza encuentra en su doctrina de la eternidad, no es nada parecido a lo que Leibniz dice que es. Él nunca habla de tener una *buena* parte eterna de la mente sino, más bien, de tener una parte *grande*. Y esto es algo que no se puede explicar conforme a la versión simétrica y que, ciertamente, un defensor de esa versión encontró como "completamente ininteligible".³

4. Ofrezco ahora una explicación diferente de lo que subyace a la doctrina de Spinoza acerca de la eternidad de la mente. Esta le hace plena justicia a la asimetría del texto pertinente; extrae una conclusión no trivial de una doctrina spinocista profundamente arraigada y explica cómo Spinoza pudo haber pensado que mi conducta puede producir una diferencia con respecto a qué tanto de mi mente es eterno. No lo estoy defendiendo; conforme a mi interpretación de ella, su doctrina de la eternidad es ciertamente falsa. Pero puedo hacer que sus partes se relacionen de manera inteligible y puedo relacionarlas con la totalidad del texto sin tener que excluir los trozos asimétricos.

La premisa de p23d se refiere a la esencia eterna, no de mi mente, sino de mi cuerpo. Debido a que mi cuerpo tiene una esencia eterna mi mente tiene una parte eterna. Para ver por qué Spinoza hubo de pensar

² G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, II.1 (Darmstadt, 1926), p. 535.

³ Curley, *op. cit.*, p. 143.

esto, debemos recordar dónde se encuentra con respecto a qué contenidos pueden tener nuestros pensamientos, y qué relaciones lógicas hay entre la naturaleza de un pensamiento y su contenido.

Su noción más sólida y admisible de contenido de pensamiento se refiere a los pensamientos indirectamente de las cosas —v. gr., mi pensamiento de que hay árboles fuera de mi ventana, que es la contraparte mental de un estado en el que mi cuerpo se encuentra causado por los árboles. Estos no son pertinentes para mi tema actual y los dejo de lado.

Los que quedan son pensamientos directamente de estados del propio cuerpo. La duración "directamente de" no es, obviamente, representativa en manera alguna —la contraparte mental de un episodio cerebral no es lo que, ordinariamente, denominaríamos un pensamiento acerca de qué es episodio— pero, en ocasiones, Spinoza trata la relación "directamente de" como representativa⁴ y, al menos en un contexto, él *debe* hacerlo, a saber, cuando está considerando pensamientos cuyo contenido es necesariamente verdadero. Supongamos que P es una verdad lógica y que se da en mi mente el pensamiento de que P; ¿qué puede decir Spinoza acerca de este contenido de pensamiento? Se supone que no pudo haber llegado indirectamente de alguna ejemplificación, fuera de mi cuerpo, del hecho de que P; cuando están en cuestión los pensamientos necesariamente verdaderos, nos es inútil la relación "indirectamente de" y, así, debemos considerar la relación "directamente de". Spinoza debe decir que cuando pienso que P (donde P es una verdad necesaria), la proposición de que P o algún equivalente físico de la misma se ha ejemplificado o ha instanciado mi cuerpo y mi pensamiento es la contraparte de eso conforme al paralelismo. Esta no es una buena teoría de pensamientos necesariamente verdaderos, pero es la única para la que Spinoza tiene lugar y, en breve, argüiré que la misma funciona en p23d.

Sin embargo, primero debe captarse la siguiente propuesta: si x es un estado de, o un hecho acerca de mi cuerpo, entonces cualquier rasgo de x, transatribuible, que tenga que ver con "orden y conexión" debe también ser un rasgo de I(x). Por ejemplo I(x) será causada de manera intermitente, externa, o mala para mí, si y sólo si x también lo es. Así, si mi cuerpo está mejorando en salud y fuerza, entonces la contraparte mental de eso será describirle *tanto* como la correspondiente mejora de mi mente en salud y fuerza *como* mi pensamiento directamente de la mejora de mi cuerpo.

Entre estos valores transatribuibles de F que cruzan de x a I(x) está el *status* modal. Si x es una verdad eterna acerca de mi cuerpo, entonces I(x) —mi pensamiento de esa verdad eterna— debe, él mismo, ser un *item* eterno. Ahora bien, considérese la proposición P que asevera la verdad eterna de que podría haber un cuerpo F (donde, de hecho, F es la esencia de mi cuerpo). Esta es una verdad eterna que, de alguna forma, la instancia mi cuerpo y, así, conforme al paralelismo debe haber:

- a) una verdad eterna *acerca de* mi mente, a saber, que podría haber una mente F* (donde, de hecho F* es la esencia de mi mente).

⁴ Por ejemplo en 2p7c y algunas frases en 3p11s y en otros lugares acerca de que la mente "afirma del cuerpo" que existe, que se mueve hacia arriba y demás.

Y, conforme a la doctrina de la representación directa, según Spinoza, también debe haber

- b) un pensamiento *en* mi mente, a saber, que podría ser un cuerpo F.

Y la moraleja de mi versión de las tesis de Spinoza acerca de la representación directa es que él no puede distinguir a) de b). Esto es, él no está en posición de distinguir las verdades necesarias que yo pienso de las que son verdaderas de mi mente. Y, así, un *item* que se declara que es a) eterno porque es una esencia (de mi mente) y corresponde a una esencia (de mi cuerpo) también se trata como b) un trozo de contenido mental, algo *en* mi mente, una *parte* de mi mente, porque es el pensamiento de la esencia de mi cuerpo.

Spinoza no usa el lenguaje de "parte" o "contenido en" en p23d. Más bien, dice que el *item* en cuestión es eterno y "pertenece a la esencia de mi mente". Pero su manejo posterior de la doctrina de la eternidad lo compromete claramente a que haya partes eternas de mi mente, *items* eternos *en* ella y considero que he explicado por qué lo piensa. En suma, tóniese una verdad necesaria acerca del cuerpo, nótese a) la verdad correspondiente acerca de la mente y luego redescríbase como b) un pensamiento en la mente. El resultado es que se tiene un *item* único que es, a la vez, a) eterno y b) está contenido en la mente. Q.e.d.

5. Toda esta línea de pensamiento está equivocada. Ella da a entender que no hay verdades contingentes de la forma "él piensa que P" donde P es una verdad necesaria y cualquier teoría del pensamiento que dé a entender eso está condenada por lo mismo. Sin embargo, la pobre versión de la representación mental que ofrece Spinoza no le da ninguna ruta de escape bien señalada, y quisiéramos aplaudirle por no pretender que tiene una cuando realmente no la tiene. Pero lamentaremos su fracaso en no ver que una teoría del contenido mental que dé a entender que la mente es eterna debe ser defectuosa y hacer que eso lo conduzca a reexaminar su psicología cognoscitiva.

Y aún es peor si consideramos cómo extrae de ella su conclusión práctica. La doctrina de la eternidad, como hasta ahora la he presentado, dice que mi mente tiene una parte eterna porque mi cuerpo tiene una esencia. Así, les concede partes eternas a la mente de Dante y de Shakespeare y a la de las personas más malvadas sobre la Tierra, y no proporciona ninguna base para distinguirlas. Pero más adelante encontramos que Spinoza dice que la cantidad que sea eterna de tu mente depende de cómo te conduzcas intelectualmente; "La mente es eterna en tanto concibe cosas bajo el aspecto de eternidad" (p31s). No estoy seguro si quiere decir "en la medida en la que tiene pensamientos verdaderos cuyo contenido es necesario" o, más bien, "en la medida en que tiene pensamientos verdaderos de la forma 'es necesario que P'". Pero los detalles no importan. Spinoza está dando a entender, claramente, que la parte de mi mente que sea eterna depende de algunos hechos acerca de mi conducta y de mi condición. Así, p39d dice que una persona físicamente mul-

tifacética tiene "un poder para ordenar y conectar los estados de su cuerpo conforme al orden del intelecto", lo que le hace posible "tener una mente cuya mayor parte es eterna". Ésta es una doctrina completamente nueva. La narración original no da cabida a que yo incremente qué tanto de mi mente sea eterna, a menos que yo pueda ampliar la esencia de mi cuerpo, signifique esto lo que sea. Pero ahora se nos dice que la parte de mi mente que es eterna depende del pensar que yo realice, como si yo pudiese actuar para ampliar la parte eterna de mi mente.

Esto es horrible pero no "completamente ininteligible"; fluye exactamente en forma natural de la misma base doctrinal que la hace el argumento original de la eternidad de p23d. A este último lo interpreto como basado en una identificación espuria de *a*) una verdad eterna *acerca* de la mente con *b*) cierto pensamiento *en* la mente; Spinoza comienza con un caso genuino de *a*) y se convence de que también es un caso de *b*), de donde concluye que exactamente el mismo *item* es *a*) eterno y *b*) parte de la mente. Pero cuando extrae su conclusión práctica él recorre la identidad en la otra dirección. Comienza con casos genuinos de *b*), esto es, pensamientos genuinos de verdades necesarias, los que son episodios mentales que vienen y se van, y se convence de que también son casos de *a*); de donde concluye que, mediante un esfuerzo intelectual, podemos aumentar las partes eternas de nuestra mente. Claro está que en ninguna dirección hay una identidad verdadera, pero hay una dirección que nos conduce a una identidad falsa. Alguien que piense que Hobbes era Descartes puede pensar que Hobbes era francés o —recorriendo la identidad en el otro sentido— que Descartes era inglés.

6. Spinoza recorre su falsa identidad primero en un sentido y luego en el otro. Esto le crea un dilema insuperable y algunos de los aspectos más extraños de este segmento de la *Ética* pueden explicarse como sus intentos por zafarse de él. Desde que yo abandoné los estudios de medicina por dedicarme a la filosofía, he tenido pensamientos de que P, donde P es necesaria, con más frecuencia y antes que hiciese el cambio, y con mayor frecuencia que los habría tenido si me hubiese quedado con la medicina. ¿Tiene mi mente una parte eterna mayor que la que tenía antes? Y ¿la que hubiese tenido si yo hubiese seguido en la senda médica? Una pregunta se refiere a la variación a través del tiempo (= cambio), la otra se refiere a variación a través de mundos posibles (= evitabilidad).

Spinoza tendría que responder con un "Sí" a ambas preguntas. Él iguala "tener una mente de la cual es eterna la mayor parte" con estar en un estado de beatitud que, dice al final de la obra, se alcanza sólo mediante "gran esfuerzo". Esto concede que el mismo puede alcanzarse y que podemos no llegar a él; así que debe estar sujeto a cambio y debe ser evitable.

Pero él debe responder "No" a ambas preguntas. La mayor porción de su tratamiento de la parte eterna de la mente supone que los hechos que determinan cuánto de mi mente es eterna son, ellos mismos, verdades eternas —verdaderos en todos los mundos y en todos los tiempos y, así, inevitables e inmutables.

La división en la posición de Spinoza no se puede eliminar. Se muestra con evidencia cuando dice, al final de p20s, que ahora ha "completado todo lo que se refiere a esta vida actual" y luego lo señala varias veces en p21-42 al hablar acerca del automejoramiento. Hay un intento por ocultar la división en este curioso pasaje:

Para una explicación más simple y una comprensión mejor de las cosas que deseamos mostrar, consideraremos la mente como si ahora estuviese comenzando a ser y comenzando a comprender las cosas bajo el aspecto de eternidad... Podemos hacer esto sin peligro de error, siempre que tengamos cuidado de extraer nuestras conclusiones sólo a partir de premisas evidentes (p31s).

No se nos dice cómo ayudará a nuestro entendimiento mezclar la falsedad con la verdad. Ni podemos aprender al ver qué labor desempeña la falsedad en lo que sigue, porque no desempeña ninguna. Sin embargo, por misterioso que sea, la pretensión de que la mente acaba de comenzar su existencia tiene un rasgo revelador. Spinoza está comprometido a decir que la cantidad que sea eterna de la mente depende de hechos que

- i) siempre se dieron
- ii) siempre se darán
- iii) se hubieran dado, sea como fuere que yo me hubiese portado,

y su pretensión en p31s sólo se dirige a i). No veo cómo se supone que nos *auxilie* con i), pero mi propuesta actual es que no toca ni ii) ni iii), los que bastan para llegar a la conclusión de que la posesión de una mente básicamente eterna no puede alcanzarse mediante esfuerzos. Siempre que Spinoza trata de ser franco acerca de esta consecuencia de su doctrina, lo hace en términos de i). Así como en la pretensión de p31s, tenemos la observación de que "la mente ha tenido eternamente las perfecciones" por las cuales parte de ella misma es eterna (p33s) y la asociación de esas pretensiones con un "amor intelectual de Dios" que, dice Spinoza, "es eterno" y "no ha tenido comienzo" (p33s). Él no dice, como debiera, que tampoco tiene fin y que no podría haber sido diferente de como realmente es, sin importar cómo alguien se hubiese comportado.

§ 83. CONOCIMIENTO INTUITIVO

1. En 2p40s2 Spinoza presenta tres tipos de cognición de los que el primero es empírico, el segundo comprende la razón y luego:

Además de estos dos tipos de cognición, hay... un tercer tipo que denominaremos conocimiento intuitivo. Este tipo de cognición pasa de una idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios a una cognición adecuada de las esencias de las cosas.

No nos ayudan a entender esto las proposiciones pertinentes de la Parte 2, ya que éstas sólo contrastan el primer tipo de cognición con los otros dos, y no el segundo con el tercero. Nuestra única ayuda proviene

de un ejemplo ingenioso: se dice que tres rutas que llevan a la misma solución de un problema aritmético comprenden, respectivamente, los tres tipos de proceso cognoscitivo. El problema es, dados tres números x , y y z , encontrar el número n tal que $\frac{n}{z} = \frac{y}{x}$.

i) Un camino hacia la solución se apoya, como Spinoza piensa que todo pensamiento empírico lo hace, en la memoria y en la fe. Mediante este "primer tipo" de proceso cognoscitivo, se aplica la regla $n = \frac{y \cdot z}{x}$, sea porque se la ha aprendido en la escuela uno confía en el maestro o se ha encontrado que funciona en casos simples y se confía en que valdrá para los demás.

ii) La segunda vía aplica esa misma regla sobre la base de haberla deducido de fundamentos matemáticos. Ésta es la vía de la razón.

iii) En el procedimiento que ilustra el conocimiento intuitivo, el "tercer tipo" de cognición, no usamos ninguna regla sino, más bien, "Inferimos el cuarto número de la proporción que vemos, de una mirada [*uno intuitu*], que el primer número tiene con el segundo", o, en la versión holandesa, que probablemente refleja un estado anterior de la obra en latín, leemos: "Sólo necesitamos pensar en la proporción particular de los primeros dos números, no en la propiedad universal de números proporcionales." Hasta aquí lo que Spinoza dice acerca del "tercer tipo". Pero, ¿qué quiere decir?

Él, a la vez, quiere decir dos cosas que corresponden a las dos vetas de significado de "intuitivo" y de expresiones afines en el siglo XVII y mucho antes y después de esto.

2. Una de ellas está vívidamente presente cuando la distingue la intuición de la demostración.⁵ Una demostración que lleva de las premisas a una conclusión, donde no puedes ver, de manera inmediata, que ésta se sigue, pero puedes ver que cada paso en el argumento es válido. Los actos de la mente en los que se reconoce la validez de esos pasos son las intuiciones. Entonces, el contraste se señala entre un paso intelectual y una caminata intelectual. Que Spinoza está utilizando "intuitivo" para conducir esta idea lo sugiere la frase acerca de lo que vemos "de una mirada". Pero nótese que inferimos algo *de lo* que vemos de una mirada; el tercer tipo de cognición, aun cuando no se amplía mucho, es aún inferencial.⁶

3. Esa primera veta en el significado tradicional de "intuición" se refiere a cómo es una intuición. La otra veta tiene que ver con los objetos de la intuición. Los filósofos han usado el término "intuición" para referirse a episodios mentales en los que uno tiene una cognición de un particular o, a la capacidad general para conocer particulares. Por ejemplo, "Occam sostuvo que la mente podía relacionarse directamente con el particular por medio de intuiciones. El conocimiento intuitivo es un conocimiento directo de una cosa o de su existencia".⁷ Cuando leemos en Kant que

⁵ Ensayo IV, ii.1-3.

⁶ Para algo más acerca de eso y para obtener otros auxilios, véase el libro de Parkinson *Spinoza's Theory of Knowledge*, cap. 9.

⁷ D. W. Hamlyn, "Epistemology, History of", in Edwards, vol. 3 en p. 16.

"La intuición tiene lugar sólo en tanto que el objeto nos sea dado",* no estamos tan sólo dependiendo de la elección de su traductor por expresar con "intuición" la palabra alemana *Anschauung*, pues en una obra en latín Kant usa *intuitus* con el mismo propósito.

Spinoza considera que el conocimiento intuitivo también tiene este segundo rasgo, pues, en 5p36cs, contrasta los tipos de cognición segundo y tercero como "universal" y como "de cosas particulares" respectivamente (303/17,19). También, en la versión holandesa del ejemplo aritmético en 2p40s2, dice que al alcanzar la solución del problema mediante el tercer camino "pensamos sólo en la proporción particular... y no en la propiedad universal". Puesto que la misma proporción es un universal, esto no se formula de manera muy feliz pero podemos ver qué cosa pretende Spinoza; por este tercer camino hacia la solución sólo pensamos en estos pares de números particulares, no desviando nuestro pensamiento sobre los pares de números en general. Nótese, también, que esta lista de tipos de cognición comienza con una propuesta de enlistar procesos intelectuales en los que "formamos nociones universales"; Spinoza presenta dos especies de "el primer tipo" que, aunque no sean inherentemente universales, pueden generar nociones universales de una manera que él explica; luego describe "el segundo tipo", la razón, que es inherentemente universal y luego se detiene. El "tercer tipo", el conocimiento intuitivo, se añade como una especie de cognición pero no como una fuente de nociones universales.

Dejemos aquí los alrededores de lo que nos interesa. ¿Muestra la descripción inicial de Spinoza del conocimiento intuitivo que éste supone que es de particulares? Bueno, la frase esencial es "una cognición adecuada de las esencias de las cosas". Si esta frase "adecuada" significa "completa" y si aquí se considera la esencia de una cosa en su naturaleza completa, entonces el conocimiento intuitivo comprende una captación de las naturalezas completas de las cosas particulares. Spinoza, en ocasiones, usa "esencia" de esa manera inclusiva y, en ocasiones, usa "adecuado" para significar "completo", como en la frase "causa adecuada".

Pero el pensamiento de la naturaleza completa de *x* no es el mismo que un pensamiento acerca de *x*. Supongamos que *F* es la naturaleza completa de una persona individual que vive en el lugar más alejado de nuestra galaxia y que, por pura coincidencia, tengo un pensamiento que comprende el concepto de *F*: "Sería bueno" —pienso para mí mismo— "que hubiese una persona *F*". (Claro está que no podemos tener conceptos tan ricos como el de *F*, pero debemos pretender que podemos, al pretender que el conocimiento intuitivo es posible.) ¿No es claro que ese pensamiento no es acerca de la persona real con *F*? Mi pensamiento se le adecua, pero no es acerca de ella.

Esto parece correcto. Pienso que hemos de aceptarlo sólo en tanto que podamos explicar *lo que haría* que mi pensamiento fuese acerca de la persona real con *F*. Kant dio alguna respuesta a eso, cuando dijo que *i*) nuestra capacidad para estar en contacto cognoscitivo con los particulares depende de *ii*) que actúen sobre nosotros los particulares

* Kant, *Crítica de la razón pura*, A19.

o, en su terminología, que *i*) nuestra facultad de intuición sea *ii*) una facultad sensible (= pasiva). Así, mi pensamiento que comprende el concepto *F* no es acerca de la persona *F*, a menos que ella hubiese ayudado a causarlo. Al desarrollar esta idea kantiana Kripke ha mostrado que nos libera no sólo de decir que un pensamiento que comprende *F* no es necesariamente acerca de la persona con *F*, sino también que un pensamiento puede ser acerca de *x*, aun cuando casi nada de su contenido conceptual le convenga a *x*; podríamos estar casi totalmente errados acerca de Homero y, sin embargo, nuestros pensamientos serían pensamientos equivocados *acerca de Homero*.

Conforme al modelo kantiano,⁹ no puede haber ningún pensamiento *a priori* acerca de cualquier particular. Él sostiene que nuestra intuición debe ser sensorial, esto es, pasiva, esto es, dependiente de la influencia causal desde el exterior, y eso lo pone en conflicto con la tesis de Spinoza según la cual algún conocimiento de particulares es *a priori*, esto es, un conocimiento que comprende sólo ideas adecuadas. Kant ciertamente tiene razón. Pero él no debería haber expresado su propuesta como una tesis acerca de la intuición *humana*, concediendo que algunos seres podrían tener una facultad de intuición "activa" o "intelectual", porque realmente se sigue, de un análisis del concepto de "pensamiento de *x*", la noción de contacto cognoscitivo con un particular.

De cualquier forma, se han sugerido dos nociones acerca de lo que sea un pensamiento sobre un particular: un pensamiento de una naturaleza individual completa, descriptivamente lleno pero ligado al particular sólo por ser una verdad de éste; y un pensamiento que ha sido causado, de manera adecuada, por el particular aun cuando, quizás, no contenga mucha verdad descriptiva acerca del mismo. Spinoza debe estar trabajando con la primera noción que no es, realmente, una noción de pensamiento acerca de un particular en manera alguna. Pero él consideró que lo era. Él no era la persona que tuviese claridad acerca de cómo difiere pensar en una naturaleza individual completa de pensar en un individuo. Presumiblemente, 2p8,c constituye un intento por tratar seriamente esa diferencia, pero la ceguera casi total de Spinoza hacia esto explica diversos giros esenciales en la *Ética*; especialmente su supuesto de la identidad de los indiscernibles, dando a entender que diferentes individuos deben tener naturalezas diferentes (§ 17.2) y su doctrina acerca de la armonía mediante la similitud (§ 69.2). Si Spinoza hubiese leído la frase de Gueroult acerca de que el tercer tipo de cognición comprende "ideas de *las cosas mismas* —cosas particulares, reales, captadas en sus esencias eternas",¹⁰ habría movido la cabeza en señal de aceptación, olvidándose como lo hizo Gueroult evidentemente de la diferencia entre una cosa y la verdad total acerca de ella. Las cosas se le hicieron más fáciles al pasar por alto esto, al concentrarse en "cosas" con respecto a las cuales la diferencia no existe o no es clara, tales como números y como figuras geométricas.

⁹ La perspicaz idea kantiana la usa perfectamente Spinoza en *Pensamientos metafísicos* en un argumento, primero, en contra del politeísmo (I/253/3) y luego en favor del panteísmo (262/7).

¹⁰ Gueroult, vol. 2, p. 417.

4. No es que esto importe mucho. El "conocimiento intuitivo" se supone que nos lleva a pensamientos de naturalezas completas de cosas particulares y esto es imposible, conforme a cualquier norma spinocista razonable, incluso si no se supone que nos lleve a pensamientos de las cosas particulares mismas. Pues el conocimiento intuitivo trata sólo con ideas adecuadas, y una idea de la naturaleza completa de una cosa real no podría ser adecuada en mi mente, esto es, estar totalmente causada desde el interior, a menos que mi cuerpo contuviese la cosa en cuestión o un duplicado perfecto de ello. Objeción: "Tú estás apoyándote demasiado en el aspecto 'causado desde mi interior' de la adecuación y no lo bastante en el aspecto de que las ideas adecuadas pertenezcan a las 'propiedades comunes' de las cosas." Como respuesta a esto traigo a Spinoza en mi auxilio; él dice correctamente que ningún conjunto de propiedades comunes puede constituir la esencia de cualquier cosa particular (2p37).

5. Y viene algo peor, pues más adelante, en la Parte 5, él asocia el conocimiento intuitivo con una captación exaltada no tan sólo de las "cosas" sino también de uno mismo y de Dios. Dos de estos casos se ligan en la proposición de que cuanto más entendemos las cosas particulares, más entendemos a Dios" (p24) y se ligan otras dos en lo siguiente: "en la medida en que nuestra mente se conoce a sí misma y al cuerpo bajo el aspecto de la eternidad, necesariamente tiene una cognición de Dios" (p30) y, nuevamente, cuando Spinoza se permite la siguiente inferencia "...acompañado con la idea de uno mismo y, en consecuencia, por la idea de Dios" (p32d).

Sólo en un par de ocasiones reúne estos tres objetos del conocimiento intuitivo en una oración única y cada oración es negativa. En p39s se nos habla de la persona que "como un pequeño tiene una mente que, considerada tan sólo en sí misma, es consciente de casi nada de sí, de Dios o de las cosas"; y en el mismo escolio final Spinoza dice que: "el hombre ignorante... vive como si no supiese ni de sí mismo, ni de Dios, ni de las cosas" (p42s). Estas observaciones parecen interesantes, pero si exigimos entenderlas encontramos que hay menos de lo que aparentan. Por ejemplo, podemos estar inclinados a conceder que un pequeño carece de un concepto de sí, de una habilidad para hacer juicios de la forma "yo..."; pero si buscamos el texto para saber cómo explica Spinoza esto y por qué lo cree, lo único que encontramos es esta curación para la cognición del pequeño.

En esta vida intentamos hacer que el cuerpo del pequeño sea capaz de hacer muchas cosas y relacionarlo con una mente mucho más consciente de sí misma, de Dios y de las cosas, esto es, que cualquier cosa que se relacione con su memoria o con su imaginación casi no tiene importancia en relación con el intelecto (p39s en 305/28, citado con omisiones).

La segunda oración en lo anterior, que dice que intentamos hacer que los chicos crezcan de tal manera que lo que observan y recuerdan "no tenga casi importancia" comparado con sus razonamientos *a priori*, muestra

que no estamos en la presencia de alguien cuyas opiniones acerca de la condición de los pequeños deba interesarnos seriamente.

Tampoco explica Spinoza cómo la autoconciencia se relaciona con cualquier cosa que se haya presentado anteriormente en la *Ética*. Presenta dos condicionales que lo tienen en el antecedente, pero para que esto se explique lo necesitamos en un consecuente (afirmativo), y eso sucede sólo una vez: "Cuanto más capaces seamos de alcanzar este [tercer] tipo de cognición más conscientes nos haremos de nosotros mismos y de Dios" (31s). Para que un condicional aclare su consecuente necesita un antecedente más luminoso que el anterior.

6. Tras considerar lo que sucede *en* el conocimiento intuitivo y lo que nos lleva a él, veamos ahora *desde donde* comienza. Spinoza dice que lleva a una cognición adecuada de las esencias de las cosas "a partir de una idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios", lo que, en 5p25d se simplifica al expresar "una idea adecuada de ciertos atributos de Dios". ¿Tenemos una idea adecuada de cualquier atributo de Dios? En p31d Spinoza dice que la tenemos, con base en 2p45-47, que concluye que todos los que tienen ideas de cualquier cosa particular deben tener una cognición "adecuada y perfecta" de la "esencia eterna e infinita de Dios". Es claro que estas proposiciones emplean "cognición de la esencia de Dios" y frases afines en un sentido drásticamente empobrecido que se extiende en una capa delgada sobre todos los seres sensibles —nada presente en las demostraciones lo limita a los humanos. Esto debería avergonzar a los comentaristas acerca del conocimiento intuitivo que subrayan la "cognición adecuada de Dios" de la que parte; ¿pueden realmente pensar que lo que le es especial al conocimiento intuitivo es que arranca de algo que los humanos comparten con las lagartijas? Pero quienes subrayan el punto de partida son ellos, no Spinoza; él señala sólo la naturaleza del proceso cognoscitivo y su punto final. El conocimiento de Dios, que sí subraya a finales de la Parte 5, no fundamenta el tercer tipo de cognición sino que surge de ella. En p24,25 trata del conocimiento intuitivo como un camino hacia la cognición de cosas particulares y por medio de eso hacia la cognición de Dios. Esto se reafirma al final de p36ds, donde se alaba el conocimiento intuitivo como algo superior a la demostración del panteísmo de la Parte 1: aun cuando esta última es correcta, ella "todavía no afecta nuestra mente tanto como cuando éste se infiere de la esencia misma de cualquier cosa particular que decimos depende de Dios". Por oscuro que esto sea, muestra que el conocimiento intuitivo se distingue no debido a su origen, sino debido a aquello a lo que nos lleva —a saber, a una cognición de las cosas particulares que puede darnos un asidero especialmente poderoso acerca de la verdad de que todas las cosas están en Dios.

§ 84. EL AMOR INTELECTUAL DE DIOS

1. Se supone que el conocimiento intuitivo es mayor, más refinado, más elevado que el mero ejercicio de la razón pero no se nos dice claramente

por qué sea esto así. Dos de los méritos que Spinoza sostiene en favor del tercer tipo de cognición éste los comparte con el segundo: cada uno de ellos se confina a ideas adecuadas y, así, es más bien activo que pasivo (p38) y cada uno de ellos hace su contribución para la eternidad de la mente. En las profundidades oscuras de p31d Spinoza parece que reserva tan sólo para el conocimiento intuitivo el último de los méritos señalados; pero no pone su corazón en esto, pues en p40c dice que "la parte eterna de la mente es el intelecto, sólo a través del cual se dice que actuamos (por 3p3)" y contrasta esto con nuestra parte perecedera, a saber, "la imaginación". Esto, de manera inexorable liga la eternidad de la mente a todos sus procedimientos activos o *a priori*, tanto el razonamiento como el conocimiento intuitivo.

Al conocimiento intuitivo se le hace que supere a la razón cuando Spinoza dice que "la mayor virtud de la mente es entender las cosas mediante el tercer tipo de cognición" (p25). Pero esto se infiere de la tesis de que "Cuanto más entendamos las cosas particulares, más entendemos a Dios" (p24), que se supone que le da al conocimiento intuitivo un privilegio especial, puesto que es el tipo de cognición *a priori* que tiene, como objetos, cosas particulares. Realmente, según hemos visto, sus objetos no son los particulares sino sus esencias. Incluso dejando de lado esto, el argumento falla, sin embargo, porque p24 viene directamente del panteísmo; solamente porque Dios es causa de las cosas particulares entender éstas es entender a Dios. Pero Dios también causa las propiedades de las cosas, conforme a Spinoza, y así cuanto más las entendamos ¡más entendemos a Dios! Su argumento para darle el triunfo al conocimiento intuitivo es igualado por otro, no peor, que se le concede a la razón.

Tan sólo en una ocasión alega explícitamente que el conocimiento intuitivo es superior a la razón. Esto es en p36cs donde dice que sus argumentos de la Parte 1 nos dan un asidero menos firme de Dios que el que nos da el inferir el panteísmo de la cognición de cosas particulares a las que somos llevados en el conocimiento intuitivo; lo que muestra que el tercer tipo de cognición es "más poderoso" que el segundo. Aparentemente, hemos de aceptar que, en general, la mente se ve afectada con más fuerza por las cogniciones que surgen de la "esencia misma" de las cosas particulares que por tan sólo "cogniciones universales", pero Spinoza no dice por qué. Tampoco explica cómo ha de "inferirse de la esencia misma de cualquier cosa particular que decimos depende de Dios" la proposición de que "todas las cosas dependen de Dios". Quizás confía en su tesis de que cuanto más entendamos las cosas particulares entenderemos a Dios, olvidando que infirió esto del panteísmo y, así, no debería dejarse impresionar por el poder de un argumento en favor del panteísmo que tiene a éste como una premisa.

2. El contraste entre los tipos de cognición segundo y tercero se infiere inmediatamente de un panegírico difuso acerca de "el amor intelectual de los hombres de Dios". La conexión de *esto* con el conocimiento intuitivo podría pretender otorgarle a este último su valor especial. De cualquier forma, debemos considerar "el amor intelectual de Dios".

Debido a que la mayor virtud de la mente comprende el conocimiento intuitivo (p25), Spinoza concluye que este último da origen a "la máxima satisfacción de la mente que pueda haber" (p27). De esto él arguye, además —con detalles que me excusaré de presentar— que el conocimiento intuitivo comprende placer acompañado por la idea de Dios como causa (p32), lo que en p32c se caracteriza como el "amor intelectual de Dios". Parece que el amor no intelectual ordinario es para las cosas visibles y tangibles y que el conocimiento intuitivo, puesto que no comercia con los sentidos, sólo puede asociarse con un tipo de amor que no esté relacionado con nada dado de manera empírica —un tipo que Spinoza denomina "intelectual". Esta débil explicación se basa en su afirmación de que este amor hacia Dios es intelectual porque lo tenemos "no en tanto que imaginemos a Dios como presente, sino en tanto que entendemos que Dios es eterno". Ampliar esto para dar una versión positiva del amor intelectual requeriría, presumiblemente, una comprensión real de lo que es el conocimiento intuitivo.

Puesto que el amor intelectual es una especie de placer (p32c) y a Dios "no le afecta el placer" (p17), se sigue que Dios no puede tener amor intelectual. Sin embargo, Spinoza le concede a Dios tenerlo —hacia Dios (p35) y hacia los hombres (p36,c). Él adquiere este resultado por arte de prestidigitación en p35d, donde dice que Dios "goza [*gaudet*] de perfecciones infinitas" y trata esto como suficiente para atribuirle a Dios amor intelectual, aun cuando se ha definido a este último en términos de placer [*laetitia*] que explícitamente se niega a Dios.

A uno primeramente lo toma por sorpresa la aseveración de Spinoza de que ha de identificarse el amor de Dios a sí mismo tanto con el amor de Dios hacia los hombres como con el amor de los hombres hacia Dios (p36c). Esto se deriva de manera tediosa del panteísmo: puesto que sólo hay Dios, lo que los hombres hacen es hecho por Dios y lo que está dirigido hacia (la totalidad de) Dios está dirigido hacia el hombre. Esto elimina la mayor parte del contenido esperado de la noción del amor de Dios hacia los hombres. Pero también estaba orillado a ser diferente a lo que llamamos ordinariamente "amor", dado lo impersonal que es el Dios de Spinoza. Nuestro tema es el "amor" del universo hacia Dios y hacia *sí mismo*.

En p33 se declara que el amor de Dios es eterno y en p34c que es el único tipo de amor que tiene ese privilegio. No presentaré los detalles, en tanto que la carga de error y de confusión se ha hecho insoportable.

3. Podría esperarse que los beneficios del conocimiento intuitivo se refiriesen a la libertad y Spinoza apunta en esa dirección, ligando el término "bendito" a "libre" por una parte y, por la otra, a conocimiento intuitivo y a amor intelectual hacia Dios. No es que haya mucho de esto en su texto. En 4p54s usa la frase "sé libre y goza la vida de los benditos". Al principio del Prefacio 5 promete mostrar "lo que es la libertad de la mente o la beatitud" y en el escolio final sostiene haber hecho esto. Sin embargo, en el intermedio todo lo que obtenemos acerca de la libertad es una mínima observación de pasada al final de p10s, una implicación al principio de p41s acerca de lo que no es la libertad y la aseveración

de que "Nuestra salvación, beatitud o libertad consiste... en un amor constante y eterno hacia Dios o en el amor de Dios hacia los hombres" (p36cs).

Estas ofrendas son tan pobres que ni siquiera podemos decir si comprenden el tipo de libertad acerca del que teoriza Spinoza en la Parte 4. Dejemos la libertad de lado, por el momento, y consideremos la beatitud.

Spinoza desea que la "beatitud" represente el estado más elevado y deseable en el que sea posible que uno se encuentre: "Si el placer consiste en el paso a una perfección mayor, seguramente la beatitud debe consistir en el hecho de que la mente esté dotada con la perfección misma" (p33s) —una observación que hace un triste contraste con el estudio fríamente inteligente irónico de la perfección" en el Prefacio 4 (véase § 67.4). Puesto que la beatitud se encuentra sobre tal pedestal, no es sorprendente encontrar que se la ligue con el conocimiento intuitivo y con el amor intelectual de Dios —véanse p31s y p42,d así como la extraña liga de la beatitud con "la *cognición* intuitiva de Dios" en el Apéndice 4. Ninguna de estas ligas nos ayuda a entender la beatitud, porque cada una la relaciona con *items* que no comprendemos de manera independiente.

4. *A fortiori*, estos materiales no aclaran cómo la Parte 5 en sus partes últimas se relaciona con la libertad en la Parte 4. A pesar de que Spinoza da a entender que lo que viene después de 5p20 no se refiere a "esta vida", pienso que él pretende que encaje con la Parte 4 en una doctrina moral coherente, pero no se esfuerza mucho en mostrar cómo se relacionan estas dos partes. El único lugar en el que las pone bajo una misma cubierta es su escolio final. Contrastando al hombre ignorante con el sabio, he aquí lo que Spinoza dice acerca del primero:

El hombre ignorante no sólo se encuentra [a] en dificultades de muy diversas maneras por causas externas y [b] es siempre incapaz de poseer la verdadera paz mental, sino que también [c] vive como si no conociese ni a sí mismo ni a Dios ni a las cosas y [d] tan pronto como se deja de actuar sobre él, él deja de ser (p42s).

Las cláusulas [a] y [b] parece que vienen directamente de las Partes 3, 4 y el principio de la 5. La cláusula [c] es una adición que he analizado en § 83.5. La cláusula [d] puede ser sólo una manera retórica de decir que el hombre que no es libre tiene una muy fuerte dependencia de su entorno, pero es horrible esta manera de decirlo. A partir de 3p4 Spinoza ha insistido siempre en que es peligrosa la dependencia en el mundo exterior, porque de ahí es de donde puede venir el daño; siempre ha dado a entender que si sólo pudiésemos dejar de recibir acciones del exterior podríamos estar seguros de sobrevivir, en tanto que ahora está diciendo que si la gente ignorante dejase de recibir acciones del exterior esto los sacaría de la existencia. No puedo adivinar cómo llegó a la cláusula [d]; ahora está escribiendo de manera tan floja y resbaladiza como para que cualquier conjetura razonable acerca de lo que quiere decir fracasase.

Esa fue la descripción de 5p42s del hombre ignorante. Se podría espe-

rar que la descripción contrastante del hombre sabio dijese que [a] no está obstaculizado, [b] tiene satisfacciones, [c] conoce a Dios, etcétera, y [d] no depende de causas externas para su supervivencia. Spinoza dice algo parecido a esto, pero dos de las cláusulas se animan con la inyección de la doctrina de la eternidad de la mente:

Por otra parte el hombre sabio —en la medida en la que se le considera como tal [a] difícilmente tiene problemas en su espíritu pero [c] siendo consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas *por cierta necesidad eterna*, [d] él *nunca deja de ser*, pero [b] siempre posee verdadera paz mental (p42s, las cursivas las añadí).

Aparentemente Spinoza está intentando presentar doctrinas de finales de la Parte 5 a la manera del contraste sujeción/libertad que presentó ampliamente en la Parte 4. Pero no se esfuerza en esto. Tan sólo se presentan elementos disparatados en un párrafo único sin que se interrelacionen de manera coherente.

§ 85. UN JUICIO SOBRE LAS ÚLTIMAS TRES DOCTRINAS

1. No pienso que puedan rescatarse las tres doctrinas finales. Los únicos intentos que he encontrado hacia una salvación completa me han sido ininteligibles y están relacionados de manera muy pobre con lo que realmente escribió Spinoza. Así, han fracasado de manera doble en presentar esta parte de la *Ética* como algo de lo que podamos aprender y, para mí, esto es esencial. La deferencia cortés que pretende que Spinoza siempre o casi siempre tenga razón, bajo alguna interpretación que lo rescate, es una cosa; otra muy diferente es verlo, como lo he hecho a lo largo de este libro, como alguien que puede ayudarnos a ver cosas que podríamos no haber visto por nosotros mismos. Esto es mostrar hacia él un respeto más profundo, pero es, también, exigir más de él. Conforme a ese modelo elevado, la segunda mitad de la Parte 5 es desdeñable. Después de tres siglos de fracasos de obtener algún fruto de ella, ha llegado el tiempo de admitir que esta parte de la *Ética* nada tiene que enseñarnos y es, casi con seguridad, inútil.

2. El tratamiento que le da Hampshire a la doctrina de la eternidad de la mente es interesante. Él la trata con simpatía desde una gran distancia y se confiesa derrotado cuando se acerca a ella. Por una parte:

Sentimos y sabemos que somos eternos en tanto que concebimos las cosas *sub specie aeternitatis*; pues entonces sabemos que nuestras ideas son verdades eternas y, así, sabemos que en nuestro pensamiento estamos “jugando al inmortal hasta donde es posible para nosotros”, en frase aristotélica. En nuestra vida intelectual, en los momentos más exitosos de pensamiento completamente desinteresado, lógico, tenemos estos atisbos de la posibilidad de vivir, no como modos de la Naturaleza finitos y perecederos, sino identificados o “unidos” con Dios o con la Naturaleza como una totalidad.¹¹

¹¹ Hampshire, *Spinoza*, p. 175.

Por otra parte:

No puede sostenerse que entendamos fácilmente lo que quiso decir Spinoza de manera exacta cuando escribió [5p23]; ciertamente parte de la explicación se encuentra en [5p31d]. Parece que —pero esto debe ser una conjetura— en ocasiones tenemos experiencias de una comprensión completa e intuitiva y que, en tales ocasiones, nos sentimos y nos sabemos mentalmente unidos o identificados con el orden eterno de la Naturaleza; hasta ahí nos sabemos, con respecto a esa parte de la vida de nuestra mente, eternos.

Después de otra oración en la que esto se amplía, Hampshire concluye:

Pero, a todo el mundo debe dejársele, además, que interprete estas proposiciones como pueda o, quizás, que contiese en este punto que rebasa los límites de la comprensión literal; sería la obra de un estudio mucho más amplio mostrar exactamente dónde puede esperarse que caigan los límites de la comprensión cuando intentamos hablar de la eternidad de la mente humana.

Sostengo que, en lugar de dar a entender que Spinoza nos ha llevado "más allá de los límites de la comprensión literal" y que esto es aceptable porque es algo inherente al tema elegido, debemos decir abiertamente que Spinoza está expresando absurdos y que no hay razón para que nosotros nos aguantemos.¹²

3. El otro escritor admirable que se ocupa de Spinoza, y que ha tenido plena simpatía hacia las tres doctrinas finales de la *Ética*, es Pollock. Él piensa, de manera errónea, que Spinoza no considera que la eternidad implique formalmente la sempiternidad y es demasiado indulgente en puntos de detalle. Pero gran parte de su estudio es bueno y me agrada el hecho de que, aun cuando su juicio principal sobre este material es favorable, en ocasiones se muestra incómodo.

Por ejemplo, le preocupa si la segunda mitad de la Parte 5 muestra que Spinoza sea un místico. Él lo libera de ese cargo sobre la base de que las razones que tiene Spinoza para sostener que la mente es eterna son similares a las razones no místicas que tiene Aristóteles para su doctrina de la inmortalidad: "Pero no hay duda de que hay algo de un temperamento exaltado y místico en sus expresiones y parece muy posible que, de no ser por su entrenamiento científico en la escuela de Descartes, él, ciertamente, podría haber sido místico. Si esto es así, Descartes tiene un elemento más para que la humanidad le esté agradecida."¹³

También es útil —aun cuando no de la manera en la que Pollock pudo haberlo considerado— que él presenta dos cuestiones decisivas con firmeza y claridad ejemplares y las responde a nombre de Spinoza de una

¹² No entiendo y no puedo conectar con el texto de Spinoza, la versión posterior, más favorable, que da Hampshire de la doctrina de la eternidad, *Two Theories of Morality*, p. 95.

¹³ Pollock, *Spinoza*, p. 303. También Parkinson en "Being and Knowledge in Spinoza", señala que el lenguaje de Spinoza no es místico, pero concede que, en el trasfondo, puede haber un impulso místico.

manera lamentablemente débil. Una se refiere a cuál sea el resultado práctico de la doctrina de la eternidad:

Si consideramos el pensamiento de Spinoza como una guía para la acción... ¿cuál es el resultado? Incluso aquel que hombres veraces e intrépidos han predicado por todas las generaciones a oídos desatentos. Buscad la verdad, no temáis ni escatiméis nada; esto primero, esto por sí mismo, sólo esto y la verdad misma será vuestra recompensa, una recompensa que no se mide por extensión de días ni por cálculo humano alguno.¹⁴

La otra pregunta es: ¿Cuál es la línea de base? Pollock la formula de manera notable:

La doctrina [de Spinoza] de la eternidad de la mente debe permanecer como una de las empresas más brillantes de la filosofía especulativa que arroja una especie de brillo poético sobre la formalidad de su exposición. Ya hemos dicho que tiene una lección práctica suficientemente cierta. Pero aún permanecemos sobre ella, buscando alguna expresión que pueda darnos la idea central de tal manera que podamos aceptarla y usarla por nosotros mismos, alguna concentración del pensamiento central sin la precaria forma dialéctica que lo recubre.¹⁵

La frase "una especie de brillo poético" es exactamente correcta. Y la última oración expresa muy bien el deseo adecuado de que se nos diga, de manera directa y breve, a qué equivale esta última porción de la *Ética*. "Si la tarea estuviese aún por hacerse, sería ardua", escribe Pollock, pero afortunadamente la versión breve ya se ha dado: "La esencia del pensamiento de Spinoza la tenemos ya segura... Renan la ha expresado en palabras perfectamente elegidas...: *La razón adelanta a la Muerte en el triunfo y la obra hecha por la Razón se hace para la eternidad.*" Cuando un comentarista tan sagaz como Pollock queda reducido a tales balbuceos en su deseo de alabar el trozo final de la *Ética*, esto es una nueva evidencia de que este material carece de valor. Peor aún, es peligroso; es una basura que es la causa de que otros escriban basura.

4. ¿Por qué lo escribió Spinoza? A lo largo de toda la otra porción de la *Ética* no hemos tenido que formular tales preguntas. Hemos estado siguiendo y criticando a Spinoza en tanto que se ha enfrentado a preguntas profundamente importantes, algunas descubiertas por él e incluso cuando se ha hundido en errores, hemos sido capaces de ver por qué. Pero al final de la Parte 5 los errores no se cometen al servicio honorable de un proyecto filosófico reconocidamente valioso. He mostrado que la doctrina de la eternidad de la mente —interpretada como algo que tiene interés, no tan sólo como la aburrida tesis de que todo tiene una esencia eterna— tiene apoyo profundo en el pensamiento de Spinoza; pero no puedo creer que él la aceptase tan sólo porque estaba comprometido con ella por su teoría de la representación mental directa. Claramente él *quiere* este trío final de doctrinas. ¿Por qué?

¹⁴ Pollock, *op. cit.*, p. 302.

¹⁵ *Ibid.*, p. 308.

Quizás estaba intentado captar, en sus propios términos, algunas doctrinas de otros —*v. gr.*, las tesis de Aristóteles acerca de la inmortalidad. Si esto es así, aún tenemos que preguntar por qué. Cuando Spinoza capta mucho de la teología judeocristiana en sus propios términos, puede pensar, de manera razonable, que se está defendiendo contra un enemigo poderoso sin tener que abandonar su propia línea de pensamiento filosófico. Pero si el final de la Parte 5 es una captación del aristotelismo, ¿qué cosa hemos de pensar? ¿Que Spinoza se ha desviado enormemente de su camino para proteger su flanco en contra de un ataque que provenga de *esa* dirección? Difícilmente se puede creer. Y, seguramente, no habría pensado que algún crítico quedaría desarmado al ver, en p23, una presentación suficiente de la doctrina *cristiana* de la vida después de la muerte.

Quizás, después de todo, estaba aterrado ante la extinción y se convenció a sí mismo —mediante diversos argumentos perversos y el deseo de la conclusión— de que se había ganado la inmortalidad. O, quizás, la sospecha que tiene Pollock del misticismo es correcta. Ésa fue la tesis de Broad: dijo que las doctrinas finales son la “expresión filosófica de ciertas experiencias religiosas y místicas que Spinoza y muchos otros han tenido y que parecen muy importantes a quienes las han experimentado”.¹⁶

Conforme a cualquier conjetura, Spinoza, tristemente, no logra mantenerse a la altura de sus propios principios. Argüir en favor de cosas porque uno espera que sean verdaderas es, obviamente, demasiado antispinocista como para que merezca otros comentarios. Pero el otro diagnóstico es, también, una acusación. Cualesquier experiencias místicas que Spinoza haya tenido, él debería haberlas excluido como *experientia vaga* —el lado mental de un remolino en la nube de partículas que constituyen un cuerpo humano. Concederles la dignidad de noticias importantes acerca de la totalidad de la realidad habría sido impensable para él. Quizás lo fue. Quizás, Spinoza consideraba, básicamente, el final de la Parte 5, no como una expresión de la verdad sino, más bien, como una expresión verbal austera de algunos sentimientos estáticos, incontrolados, indescriptibles. Eso puede ser lo que Broad estaba sugiriendo —“la expresión filosófica de ciertas experiencias”. Si eso es correcto, entonces Spinoza, al final de la Parte 5, está usando los materiales de la investigación intelectual con el propósito de realzarlos y esto estaría por debajo de él.

De cualquier manera, parece como si algún afecto pasivo —de temor, esperanza o excitación— se apegara tercamente a él y superase su razón. Quienes de entre nosotros amamos y admiramos el trabajo filosófico de Spinoza debemos, en triste silencio, separar nuestros ojos de la segunda mitad de la Parte 5. Yo deseaba hacerlo en este libro; pero debería haber dicho por qué y difícilmente podría ofrecer mi juicio acerca de 5p23-42 sin defenderlo. He odiado el escribir este capítulo y he tenido escrúpulos y temores acerca de publicarlo. Pero él mismo defiende un juicio negativo que es importante, en caso de que sea verdadero, y será liberador si se le cree.

¹⁶ Broad, *Five Types of Ethical Theory*, p. 15. Véase también Hubbeling, “The Logical and Experiential Roots of Spinoza’s Mysticism”.

BIBLIOGRAFÍA

La siguiente lista presenta los escritos sobre Spinoza que encontré más valiosos. Puesto que no he hecho una búsqueda sistemática en las publicaciones periódicas, hay, sin duda, buen material que desconozco; así que la exclusión no expresa, necesariamente, un juicio negativo. Con respecto a las traducciones al inglés de la *Ética*, la versión de Elwes no debe usarse; también la versión de White y Stirling, ahora agotada, es muy defectuosa. La traducción de Samuel Shirley (Hackett Publishing Company) es mejor que sus antecesoras y es muy útil para un estudio no muy a fondo de la obra; pero para una investigación erudita o filosófica la versión de E. M. Curley (Princeton University Press), de próxima aparición, es indispensable. Es menos fluida y grata que la versión de Shirley, pero impone un nivel de precisión —un verdadero reflejo del latín en el inglés— al que no aspiran las otras.

- Richard E. Aquila, "The Identity of Thought and Object in Spinoza", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 16 (1978), pp. 271-288.
- Albert G. A. Balz, *Idea and Essence in the Philosophies of Hobbes and Spinoza* (Nueva York, 1967), primera ed. 1917.
- H. Barker, "Notes on the Second Part of Spinoza's *Ethics*", *Mind*, vol. 47 (1938), reimpreso en Kashap, pp. 101-167.
- José Benardete, "Spinozistic Anomalies", Kennington, pp. 53-71.
- Lothar Bickel, "On Relationships between Psychoanalysis and a Dynamic Psychology", reimpreso en Hessing, pp. 81-89.
- David Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza*, 2ª ed. (Nueva York, 1962).
- C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (Londres, 1930), cap. 1.
- Edward Caird, *Spinoza* (Edimburgo, 1888).
- William Charlton, "Spinoza's Monism", *Philosophical Review*, vol. 90 (1981), pp. 503-529.
- E. M. Curley, "Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief", Mandelbaum, pp. 159-189.
- , "Experience in Spinoza's Theory of Knowledge", Grene, pp. 25-59.
- , *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation* (Cambridge, Mass., 1969).
- , "Spinoza's Moral Philosophy", Grene, pp. 354-376.
- Raphael Demos, "Spinoza's Doctrine of Privation", *Philosophy*, vol. 8 (1933), reimpreso en Kashap, pp. 276-288.
- Alan Donagan, "Essence and the Distinction of Attributes in Spinoza's Metaphysics", Grene, pp. 164-181.
- , "Spinoza's Dualism", Kennington, pp. 89-102.
- , "Spinoza's Proof of Immortality", Grene, pp. 241-258.
- Willis Doney, "Spinoza on Philosophical Skepticism", *The Monist*, vol. 55 (1971), reimpreso en Mandelbaum, pp. 139-157.
- François Duchesneau, "Du Modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 4 (1974), pp. 539-562.
- Paul D. Eisenberg, "Is Spinoza an Ethical Naturalist?", Hessing, pp. 145-164.
- Guttorm Fløistad, "Spinoza's Theory of Knowledge in the *Ethics*", *Inquiry*, vol. 12 (1969), reimpreso en Grene, pp. 101-127, y en Kashap, pp. 249-275.

- William K. Frankena, "Spinoza on the Knowledge of Good and Evil", *Philosophia*, vol. 7 (1977), pp. 15-44.
- , "Spinoza's 'New Morality': Notes on Book IV", Mandelbaum, pp. 85-100.
- Joel Friedman, "An Overview of Spinoza's *Ethics*", *Synthese*, vol. 37 (1968), pp. 67-106.
- , "Spinoza's Denial of Free Will in Man and God", en Jon Wetlesen (comp.), *Spinoza's Philosophy of Man* (Oslo, 1977), pp. 51-84.
- Moltke, S. Gram, "Spinoza, Substance, and Predication", *Theoria*, vol. 34 (1968), pp. 222-244.
- Michel Gueret, André Robinet, y Paul Tombeur, *Spinoza: Ethica, concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives* (Lovaina la Nueva, 1977).
- H. F. Hallett, *Aeternitas, a Spinozistic Study* (Oxford, 1930).
- , "On a Reputed Equivocal in the Philosophy of Spinoza", *The Review of Metaphysics*, vol. 3 (1949-1950), reimpreso en Kashap, pp. 168-188.
- Stuart Hampshire, "A Kind of Materialism", *Proceedings of the American Philosophical Association* 1969, reimpreso en *Freedom of Mind* de Hampshire (Oxford, 1972), pp. 210-231.
- , "The explanation of Thought", en Joseph H. Smith (comp.), *Thought, Consciousness, and Reality* (New Haven, 1977), pp. 3-23.
- , *Spinoza* (Londres, 1951).
- , "Spinoza and the Idea of Freedom", *Proceedings of the British Academy* 1960, reimpreso en Grene, pp. 297-317, en Kashap, y en *Freedom of Mind* de Hampshire (Oxford, 1972).
- , "Spinoza's Theory of Human Freedom", *The Monist*, vol. 55 (1971), reimpreso en Mandelbaum, pp. 35-47.
- , *Two Theories of Morality* (Oxford, 1977).
- C. L. Hardin, "Spinoza on Immortality and time", Shahan, pp. 129-138.
- Francis S. Haserot, "Spinoza and the Status of Universals", *The Philosophical Review*, vol. 59 (1950), reimpreso en Kashap, pp. 43-67.
- , "Spinoza's Definition of Attribute", *The Philosophical Review*, vol. 62 (1953), reimpreso en Kashap, pp. 28-42.
- Michael Hooker, "The Deductive Character of Spinoza's Metaphysics", Kennigton, pp. 17-34.
- H. G. Hubbeling, "The Logical and Experiential Roots of Spinoza's Mysticism", Hessing, pp. 323-329.
- Charles Jarret, "The Logical Structure of Spinoza's *Ethics*, Part 1", *Synthese*, vol. 37 (1978), pp. 15-65.
- Harold H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza* (Oxford, 1901).
- Hans Jonas, "Spinoza and the Theory of the Organism", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 3 (1965), reimpreso en Grene, pp. 259-278.
- George L. Kline, "On the Infinity of Spinoza's Attributes", Hessing, pp. 342-346.
- Martha Kneale, "Eternity and Sempiternity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 69 (1968-1969), reimpreso en Grene, pp. 227-240.
- David Lichterman, "The Physics of Spinoza's *Ethics*", Shahan, pp. 71-111.
- Louis E. Loeb, *From Descartes to Hume* (Ithaca, 1981).
- J. J. MacIntosh, "Spinoza's Epistemological Views", en G. N. A. Vesey (comp.), *Reason and Reality* (Londres, 1972).
- Wallace Matson, "Death and Destruction in Spinoza's *Ethics*", *Inquiry*, vol. 20 (1969), pp. 403-417.
- , "Steps Towards Spinozism", *Revue internationale de philosophie* 119-120 (1977), pp. 69-83.
- , "Spinoza's Theory of Mind", *The Monist*, vol. 55 (1971), reimpreso en Mandelbaum, pp. 49-60.

- Thomas Nagel, "Panpsychism", en su *Mortal Questions* (Nueva York, 1979). Hay traducción al español.
- Jerome Neu, *Emotion, Thought, and Terapy* (Londres, 1977).
- Douglas Odegard, "The Body Identical with the Human Mind: A Problem in Spinoza's Philosophy", *The Monist*, vol. 55 (1971), reimpreso en Mandelbaum, pp. 61-83.
- G. H. R. Parkinson, "Being and Knowledge in Spinoza", en J. G. van der Bend (comp.), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom* (Assen, 1974), pp. 24-40.
- , "Hegel, Pantheism, and Spinoza", *Journal of the History of Ideas*, vol. 38 (1955), pp. 449-459.
- , "Spinoza on the Power and Freedom of Man", *The Monist*, vol. 55 (1971), reimpreso en Mandelbaum, pp. 7-33.
- , "Spinoza's Conception of the Rational Act", *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 20 (1981), pp. 1-19.
- , *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford, 1954).
- , "'Truth is its Own Standard': Aspects of Spinoza's Theory of Truth", Shahan, pp. 35-55.
- Frederick Pollock, *Spinoza, his Life and Philosophy* (Londres, 1880), reimpreso por el Reprint Library.
- Daisie Radner, "Spinoza's Theory of Ideas", *Philosophical Review*, vol. 80 (1971), pp. 338-359.
- Leon Roth, *Spinoza* (Londres, 1929).
- A. J. Watt, "The Causality of God in Spinoza's Philosophy", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 2 (1972), pp. 171-197.
- Margaret D. Wilson, "Objects, Ideas, and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind", Kennington, pp. 103-120.
- H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (Nueva York, 1934). [Hay edición del Fondo de Cultura Económica, México, 1990.]

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Akkerman, F.: 13 n2
 Alexander, S.: 124
 Alston, W. P.: 93, 203 n3, 272-275, 279 n23
 Anscombe, G. E. M.: 160 n1
 Aquila, R. E.: 383
 Aristóteles: 61-62, 64, 237, 378-379, 381
 Armstrong, D. M.: 171 n7, 361 n24
 Arnauld, A.: 39, 64
- Bacon, F.: 28 n11
 Balz, A. G. A.: 59-60, 134, 135 n4, 383
 Barker, H.: 23 n7, 383
 Bennett, J.: 35-36 n2, 50 n14, 51, 52 n17, 58 n24, 71-72, 94 n3, 96 n5, 120 n3, 171 n6, 172 n10, 203 n3, 213-214, y n9, 221 n2, 223 n3, 232 n11, 232-234, 251 n6, 255 n12, 295 n1, 346 n6
 Bergson, H.: 206
 Berkeley, G.: 171
 Bickel, L.: 197 n28, 383
 Bidney, D.: 383
 Bohl, J.: 137
 Braithwaite, R. B.: 172, 223 n4
 Broad, C. D.: 88, 286 n29, 311 n6, 324 n1, 339, 381, 383
- Caird, E.: 38, 162 n3, 215 n10, 383
 Cantor, G.: 82
 Charlton, W.: 74 n16, 383
 Clatterbaugh, K. C.: 63 n4
 Curley, E.:
 comentador, 15 n3, 59-60, 70-72, 98-100, 119 n2, 134-135, 313, 364-365, 383; editor y traductor, 26 n10, 258, 269, 327 n5
- Demos, R.: 383
 Dennett, D. C.: 235 n14
 Descartes, R.: 20, 25, 34, 59, 76, 88, 98, 379; creencia como acto voluntario, 131, 165-168, 171; nivel consciente, 195-196; esencia, 67-69, 152-153; interacción, 55, 138-139, 335-336; conocimiento moral, 290-292, 335-336; argumento ontológico, 77-78, 81; pasiones, 276-277; dualismo de propiedad, 46-48, 51-53, 55-56; escepticismo, 11-12, 183, 186 n18; espacio y materia, 104-107, 114-115, 118; substancia, 52, 61-63, 64-65, 202; dualismo de substancia, 46-47, 71
 Donagan, A.: 71-72, 150, 153, 212 n7, 383
 Doney, W.: 183 n16, 383
 Duchesneau, F.: 238-239 n1, 383
- Eisenberg, P. D.: 213 n8, 383
 Eliot, G.: 258-259, 327 n5
 Elwes, R. H. M.: 327 n5
 Euclides: 21, 24
- Faraday, M.: 97
 Floistad, G.: 29 n12, 383
 Fodor, J. A.: 235 n15
 Frankena, W.: 302 n4, 313 n8, 384
 Frege, G.: 56-57, 202-203; véase tercer reino
 Freud, S.: 259, 343, 359
 Friedman, J.: 44 n9, 125 n10, 150 n9, 364 n1, 384
 Furth, M.: 61 n1
- Gardiner, H. M.: 282 n25
 Geach, P. T.: 160 n1, 171, 173
 Gram, M.: 71 n12, 384
 Gueret, M.: 208, 384
 Gueroult, M.: 71, 73, 98 n9, 145 n8, 194 n21, 204 n5, 372
- Hallett, H. F.: 112, 162 n3, 212, 213 n8, 384
 Hamlyn, D.: 370 n7
 Hampshire, S.: 26 n6, 253-257, 319 n10, 343-344, 353-362, 378-379, 384
 Hardin, C. L.: 206, 216 n11, 227 n7, 384
 Hare, R. M.: 16
 Haserot, F.: 44 n9, 45 n11, 153 n11, 384
 Haugeland, J.: 278 n20
 Hegel, G. W. F.: 38 n3
 Hirsch, E.: 96 n6

- Hobbes, T.: 21, 42, 232
 Hooker, M.: 384
 Hubbeling, H. G.: 381 n16, 384
 Hume, D.: 35-36, 42, 171, 174 n12, 277, 283-284, 313-314, 353

 Jarrett, C.: 70 n10, 384
 Joachim, H. H.: 194-195, 384
 Jonas, H.: 238-239 n1, 384

 Kant, I.: 16, 28, 49-50, 77, 92, 96, 123, 202, 323, 370-372
 Kenny, A.: 160 n1, 279
 Kim, J.: 226 n6
 Kline, G.: 82 n23, 384
 Kneale, M.: 212-213, 384
 Kneale, W. C.: 62
 Kohut, H.: 359 n16
 Kripke, S.: 45 n10, 372

 Lachterman, D.: 384
 Leibniz, G. W.: 20, 25, 34, 45 n10, 285, 336-337; metafísica modal, 77-78, 121-122; acerca del ámbito de la mente, 41, 43, 143-144, 180, 196; acerca del espacio, 96 n4, 106, 109, 111; acerca de Spinoza, 32-33, 39, 365; acerca de la substancia, 52, 62-66, 87, 89, 91, 202; psicología filosófica, 57-58, 160, 166, 171, 174 n12, 187, 261
 Lewis, D. K.: 79
 Locke, J.: 57-58, 70, 105, 174 n12, 189, 196, 221, 283, 370 n5
 Loeb, L. E.: 384
 Lyons, W.: 273 n8, 276

 MacIntosh, J. J.: 384
 Malcolm, N.: 78
 Matheron, A.: 251 n7
 Matheson, C.: 241
 Matson, W.: 54 n18, 75, 125 n10, 238 n1, 241 n4, 253 n10, 384
 Messerich, R.: 228 n8
 Mill, J. S.: 58

 Nagel, T.: 144 n7, 325, 385
 Neu, J.: 195 n25, 197 n29, 277 n16, 340 n3, 385
 Newton, I.: 94

 Occam, G.: 370
 Odegard, D.: 385

 Parkinson, G. H. R.: 38 n3, 98 n9, 223 n3, 370 n6, 379 n13, 385
 Pascal, B.: 166
 Passmore, J.: 49 n13
 Peacocke, C.: 50 n14
 Perry, J.: 325 n4
 Pitcher, G.: 171 n7
 Plantinga, A.: 77
 Platón: 59, 62
 Pollock, F.: 40, 253, 379-381, 385
 Prior, A. N.: 200
 Putnam, H.: 45 n10

 Quine, W. V.: 58, 65 n8
 Quinton, A. M.: 92-93

 Radner, D.: 162 n2, 385
 Ramsey, F. P.: 172
 Remnant, P.: 94 n3
 Renan, E.: 380
 Robinson, L.: 192
 Roth, L.: 12, 229-230, 385
 Russell, B.: 174 n12

 Sachs, M.: 97 n8
 Santayana, G.: 40
 Schopenhauer, A.: 219
 Shirley, S.: 258 n1, 327 n5
 Shmueli, E.: 32 n13
 Singer, I. B.: 353
 Slote, M. A.: 276 n10
 Smart, J. J. C.: 201 n2
 Spinoza, B.:
 ¿temor a la muerte?, 381; punto ciego acerca del suicidio, 246; descortesía, 13, 180; dogmático, 25, 84; sincero respecto a la religión, 40; habilidad literaria, 20-21; minimalista por temperamento, 14, 44-46; moralista, 11-12, 16-18, 42, 303-304, 313; ¿místico?, 379-381; no lógico, 32-33, 120, 130, 284, 311; actitud religiosa hacia la naturaleza, 40, 353; otras obras además de la *Ética: Principios de Descartes*, 12, 19, 23; *Reforma*, 11-12, 17-19, 183; *Correspondencia*, 13, 19; *Pensamientos metafísicos*, 12, 19; *Tratado breve*, 11, 84
 Stern, J.: 259
 estoicos: 336
 Strawson, P. F.: 92 n2, 101 n11, 346-350

Taylor, Ch.: 233 n12

van Inwagen, P.: 77

Watt, A. J.: 385

White, W. H.: 258

Wilson, J. R. S.: 278 n21

Wilson, M. D.: 154 n14, 197 n31, 385

Wolf, A.: 35 n1, 84

Wolfson, H. A.: 20, 24 n8, 32 n13, 38,
153, 385

Wright, L.: 255 n12

Zukav, G.: 97 n8

ÍNDICE TEMÁTICO

- actitudes reactivas: 346-351
 activo/pasivo: 191, 262-267, 288-299, 308-309, 320, 333, 341-343, 375, 377-378; *véase también* adecuado/inadecuado; libertad como causa de sí mismo; imaginación; razón/sentidos
 adecuada = completa: 184-185, 371
 adecuada/inadecuada: 182-183, 196-197, 341-343, 373-374; *véase también* activo/pasivo; razón/sentidos
 afectos: 16-18, 253-268, 333; clasificación de, 267-272; unidad de los géneros, 271; *véase también* activo/pasivo; deseo; emoción, amor/odio; placer/displacer; terapia
 "ahora", *véase* indicatividad
 alabanza y culpa: 243, 294, 346-351
 amor y odio: 261, 268-269, 280, 339-341, 344-345, 352-353; *véase también* Dios, amor a
anima/mens: 59, 131, 145-146, 274 n⁹
 apetito: 197-198, 223, 228-232, 249-250, 264-267, 334
 argumento ontológico: 76-81
 armonía: 42, 79, 282, 284-286, 298, 304-312, 372
 ateísmo: *véase* panteísmo
 átomos: 65, 88-89, 97, 109, 204
 atributos: 53-55, 66-72; definición de, 68-69, 152-154; expresan la esencia de Dios, 154; mi nueva teoría acerca de los, 71, 146-157; no compartidos, 72-76, 80-81, 87, 93; ¿= sustancias?, 68-73; *véase también* conceptos transatributivos; esencia como naturaleza básica; infinito
 autocausación, *véase* causa de sí mismo
 autoconocimiento: 195-198, 358-362, 373-374
 autoconservación, *véase* egoísmo
 autodestrucción: 120, 237, 240-247, 333, 377-378
 axiomas: 23-26
 balance, psicofísico: 261-262, 318-320
 beatitud: 322, 376-377
 biología: 19, 113, 132, 141-142, 214, 237-239
 cambio: 101, 213-218
 causa:
 de sí mismo: 21-22, 66, 78-80; trascendente/inmanente, 119; *véase también* racionalismo, causal; determinismo
 causa final, *véase* teología
 celos: 307; *véase también* armonía
 coerción: 243-244, 328-330, 305
 "cognición": 133-135, 174-175 n¹³, 184
 coincidencia: 265, 282-284, 293, 356, 357
 colaboración, *véase* armonía
 "colgajos": 140-141, 142
 conato, *véase* apetito; egoísmo; intento
 conceptos transatributivos: 47-52, 150-156, 259, 273, 292, 366-367
 conductismo: 144, 146, 170-172
 confirmación: 24-25, 26, 31
 confusión: 185-190, 196-197, 294
 conciencia: 195-198, 264, 340-341, 359-360, 373-374
 conocimiento, *véase* "cognición"; conocimiento intuitivo; razón; representación
 conocimiento intuitivo: 189, 322, 369-377
 "constituir": 71-72, 150, 153
 contingencia, *véase* Dios y contingencia; necesarismo
 "contingente", dos sentidos de: 127-128
 contrafáctico: 126, 179-180, 320, 325, 368
 creencia:
 vínculo entre creencia y deseo: 161, 171-173, 179, 234, 299-300, 333-334; episódica/disposicional, 172-173; involuntaria, 131, 165-168, 340, 356-357; suspensión de la, 167-168; *véase también* emoción; ideas como creencias; mentalidad

- creencias autoafirmativas: 282
 crueldad: 269
- definiciones: 21-22, 26, 80, 297-298
 demostraciones: 20-24, 30-33, 86; justificación de la no validez de las, 31-33, 311
 deseo: 172, 197-198, 228-232, 331; como un afecto, 258, 262-269, 271, 274-276, 287-288, 289-290; *véase también* vínculo entre creencia y deseo; teleología
 devenir: 200-201
 determinismo: 17, 117-118, 126-127, 135, 222, 294-295, 344-348, 360; *véase también* contrafáctico; racionalismo explicativo; libertad absoluta
 diferencias inabstraibles: 151-153
- Dios
 y contingencia, 121-123; como *ens realissimum*, 83; como duración, 213; personal, 14, 17, 38-39, 121-122, 165, 220, 351; inmutable, 215-217; único, 203-204; cognición de, 311, 374-375, 377; dignidad de, 87-88, 101, 110; 123; desde arriba/ desde abajo, 124, 125, 137, 215; amor intelectual de, 363, 374-378; amor a, 352-353; *véase también* panteísmo
 "displacer": 258-260
 diversidad cualitativa, bases de la: 113-116, 215 n10
 doctrinas interpersonales: 285-287, 304-308
 dualismo: 46-56, 84, 139, 144, 150-156, 228 n8; *véase también* interacción entre mente y cuerpo; conceptos transatributivos
 duración: 208-213, 241-242
- egocentrismo: 354
 egoísmo: 15; consecuencias del, 282, 298-300, 303-310, 313; argumentos de Hampshire acerca del, 253-257; argumentos de Spinoza acerca del, 247-253; la suposición de Spinoza acerca del, 252-253
 ejemplo del "gusano en la sangre": 115, 186
 emergencia: 142-143
 emoción: 258, 271-276; y creencia, 172-173, 276-281, 339-341, 353, 355-357; y deseo, 274-275; y turbulencia, 272, 275-276, 283, 287, 333; disipación de la, 344-346; objeto de, 277-280, 339-341, 352-353; restricción de, 289-290, 338-339; tamaño y fuerza de la, 265-266, 287-289, 345; teoría acerca del funcionamiento de la, 281-287; *véase también* coincidencia; imitación de los afectos; actitudes reactivas
 error: 18, 134, 165, 174-182, 185-190, 234, 334
 escepticismo: 11, 183, 186 n18
 esencia:
 /accidente: 67, 73-74, 120, 153-154, 237-243, 310-311; *véase también* necesarismo; como atemporal, 241-242; como eterna, 320, 363-369; ¿= naturaleza básica?, 67-69, 125-126, 153-155; que comprende existencia, 47, 80; ¿= toda la naturaleza?, 125-126, 136, 154, 228, 239, 242, 334, 363, 369-373
 espacio:
 y tiempo, 216; como continente, 94, 109-111; no tiene partes, 91-93 100, 204, 212-213; infinito, 92-93; teoría relacional del, 106; carácter único del, 91-92; *véase también* substancial; vacío
 eternidad: 117, 210-213, 326; de la mente, 212, 363-369, 375, 378-381
 experiencia:
 controlada/azarosa: 28-29, 381; el interés de Spinoza por la, 28, 282, 335, 346
 extensión: 53, 63-69, 83-84, 118
- falsedad, *véase* error
 "finito en su propia clase": 92-93
 física: 18-19, 112-113, 117-118, 132, 139-141, 214, 225-227, 273, 281
 físico:
 primacia explicativa de lo: 86, 92-93, 100, 132, 337; *véase también* dualismo; extensión; interacción; representativo/intrínseco
 forma:
 como esencia: 113, 215-216, 237-240; idea como, 59, 194; /materia, 61
 formaliter: 159-160, 193-194
 funcionalismo, *véase* conductismo
- gratitud: 346, 351

hecho v., suceso, 224-225, 281
 hechos burdos, *véase* racionalismo explicativo
 honestidad: 323-324
 humanidad: 41-46, 131-132, 284-287 306, 320
 ideas:
 como creencias: 164-166, 168-173, 175-177, 261; asociación de, 283-284, 292-293; claras y distintas, 186 n18, 341, 352-353, 356; de las ideas, 59, 159, 191-198, 290 n33, 359-361; estructuradas en forma proposicional, 56, 173-174; *véase también* adecuada; forma; mental; psicología y lógica; representación
 identidad de los indiscernientes, 72-74
 identidad mente-cuerpo: 147-158, 192
 identidad relativa: 70, 148, 239-240
 ignorancia: 163-164, 175-177, 180-182, 186, 219-220, 231, 234; de la psicología, 226-227, 327; *véase también* conciencia
 imaginación: 14, 44-45, 204-208, 213-215, 283, 330-331, 370, 373-376; *véase también* representación, indirecta; razón/sentidos
 imágenes corporales: 44-45, 160-161, 164-165, 187-189, 352, 361; imágenes mentales, 44-45, 169-171, 175-176, 178, 186, 284
 imitación de los afectos: 282, 284-287 293
 impenetrabilidad: 95, 111
 indicatividad: 101, 200-202, 307
 individuos: 38-39, 113, 145, 215, 237-238, 252, 256-257, 285, 306, 312-313
 inevitabilidad: 126-130, 295
 infalibilidad: 189; *véase también* error
 infinito: 81-82, 92-93, 123-124, 204, 213; intelecto infinito, 153; atributos infinitos, 53-54, 81-85; *véase también* modos
 intelecto: 39, 125, 128-129, 317, 375; *véase también* atributos, definición; psicología y lógica; voluntad
 intentar: 249; *véase también* apetito; egotismo
 interacción entre mente y cuerpo:

19, 52-56, 83, 138-141, 151-152, 162, 224
 ira: 350-351, 357
 juicios de valor:
 y deseo: 230; no objetivos, 14-16, 17, 295; de la gente libre de nacimiento, 324-325; de la gente ignorante, 14-16, 290, 294-299; spinocistas, 15, 297-304
 lástima: 268 n4, 347-348
 leyes de probabilidad: 118
 libertad:
 absoluta: 17, 122, 131, 165, 169, 176-177, 222, 294, 321-323, 344, 350, 355; como causa de sí mismo, 22, 314-315, 321-333; como control voluntario, 275-276, 332-335; *véase también* activo/pasivo; determinismo; razón/sentidos
 materialismo: 43, 142, 227
 medida: 95-96, 202, 204; temporal, 199, 204-210, 213-214
 mejora personal, moralizador v., control: 18, 290-292, 335-337, 341, 358-359
 memoria: 217, 373
 mentalidad: 52-55, 141-146, 161, 170-171, 228 n8
 metabolismo: 61, 64, 113; *véase también* biología
 "metafísica de campo": 97; *véase también* substancial, espacio como
 mente/cerebro, *véase* representativo/intrínseco
 mente/cuerpo, *véase* dualismo; extensión; identidad; interacción; mentalidad
 metas, *véase* teleología
 método hipotético-deductivo: 24-30
 minimalismo, de Spinoza: 44-46, 286
 modelos de moralidad: 296-297, 301-302
 "modo": 97-99
 modos: 66; como particulares, 97-101, 134, 147-149; como estados de la substancia, 67, 97-98, 99-100, 102, 147-149; infinitos y eternos, 113-114, 117-119, 124-125, 154
 moralidad, *véase* razón, guía de; Spi-

noza como moralista; juicios de valor

motivaciones positivas y negativas: 328-330

movimiento y reposo: 94, 111-118, 238

muerte: 239, 245-247, 330, 381

mutilación: 185-186, 190, 196-197

Naturaleza, *véase* Dios:

patología de la: 42, 177-178, 187, 295, 348; naturante y naturada, 124-125

"naturaleza contraria": 247-248, 305-306

naturalismo acerca de la humanidad: 41-43, 46-47, 179, 181, 187

necesarismo: 28, 74, 117-130, 137, 215, 326

necesidad, *véase* contingencia; determinismo; inevitabilidad; necesarismo

adquirida: 129-130

nominalismo: 44-45, 307

"nosotros hacemos, así que nosotros podemos": 312, 342

número: 75-76, 202-204

objeto: 133; *véase también* representación

objective: 159-160, 193-194

odio, *véase* amor

opacidad: 181-182

orden geométrico: 20-24

palabra y pensamiento: 167, 175

panpsiquismo, *véase* paralelismo

panteísmo: 37-40, 372 n9, 375-376; *véase también* Dios

paralelismo: 18-19, 43, 46, 99-100, 133-162, 174, 184, 191-193, 226-227, 272, 337-338, 361, 364, 366

particulares v., sus naturalezas: 80, 247-248, 305-307, 371-373, 374-375

particulares abstractos: 63, 99-100

pasiones:

afectos como: 262-263, 226, 333, 335; y los sentidos, 330-331; se convierten en acciones, 341-344; *véase también* activo/pasivo; libertad; razón

perfecto/imperfecto: 296-297, 302-303, 377

placer y displacer: 258-264, 268, 270, 275, 376

parciales: 318-320; *véase también* afectos; emoción

poder: 125-126, 168, 302-303; y posibilidad, 80; y realidad, 302-303; incondicional, 336-337

precaución científica: 28-29, 238-239, 285

presente: 206-208, 214, 217, 316; *véase también* prudencia; tiempo verbal

pronombres personales: 39, 122, 376

propiedades comunes: 373

propósito, *véase* teleología

prudencia: 288-289, 298-300, 303-304, 325-326

psicoanálisis: 197, 359-360

psicología y lógica: 56-60, 68-69, 134-135, 151-152, 155-156

psicoterapia:

como proceso psicofísico: 18, 337-338; Hampshire acerca de la, 354-362; Spinoza y su método de, 195-197, 339-349; *véase también* conciencia; psicoanálisis; mejora personal; autoconocimiento

racionalismo:

causal: 34-37, 53-55, 62, 78-80, 89, 118, 120-121, 125, 139, 240-241; explicativo, 34-37, 75-76, 78-79, 86, 119-124, 143, 146-147, 220, 336; *véase también* determinismo; necesarismo; razón

razón:

y armonía: 308-312; ignora los particulares, 323-324; ignora el tiempo, 325-326; generadora de afectos, 319-320, 339; guía de la, 17, 312-316, 323, 326-327, 335; hipostasiada, 310-311; /conocimiento intuitivo, 369-370, 374-375; /pasiones, 191, 314, 330; /sentidos, 28, 34, 135-136, 189-191, 314, 330-333; terapéutica, 335, 339; *véase también* activo/pasivo; adecuado/inadecuado; libertad; imaginación; conocimiento intuitivo; racionalismo

razón suficiente, *véase* racionalismo, explicativo

realidad, *véase*, poder

realismo: 27, 38, 65, 109, 206, 215-216, 235, 358

reflexión, *véase* conciencia; autoco-
nocimiento

representación: 159-162, 174, 224-225,
245-246; directa, 133, 147, 161-163,
177-178, 193-194, 366-368, 380; in-
directa, 161-164, 177-178, 179-180,
343, 361-362; a través de la seme-
janza, 162-165, 286-287, 293; *véase*
también confusión; idea; repre-
sentativo/intrínseco; teleología,
cognoscitiva; verdad

representativo/intrínseco: 159-160,
193-194, 273; impotencia causal
del primero, 224-227, 230-231, 234-
235, 246, 281, 292-293, 337-338, 360

resignación: 331, 346

rivalidad, *véase* armonía

sempiternidad: 210-213; *véase tam-
bién* eternidad

sentidos, aparente rechazo de los:
330-332

significados, ordinarios: 14-15, 21-23,
45, 98, 270

simplicidad del alma: 202

substancia: 52, 61-66; como valor de
variables, 101; vaciedad del con-
cepto, 68-69, 72; indestructibili-
dad de la, 62-63, 66, 91, 102; indi-
visibilidad de la, 62-66, 87-90, 102-
103, 109, 212-213; masa/contar, 65,
109-110; necesariamente existen-
te, 78-80; espacio como, 53-54, 69,
89, 91, 94-112, 113-114; substancia-
monismo, 19, 31, 76-81, 86-112, 148-
158; con un atributo, 75; *véase*
también atributo; pantefismo;
causa de sí mismo

suicidio, *véase* autodestrucción

teleología: 219-236

creencias comunes que implican:

14; ilegítimamente usada, 235-236,
250-252, 265-266, 267, 271, 282, 300;
ilegítimamente cognoscitiva, 300,
309-310, 313; teoría positiva de la,
233-236; rechazada *in toto*, 221-
232; rechazada en Dios o la Na-
turalaleza, 122-123, 219-221, 296-297;
véase también apetito; vínculo
entre creencia y deseo

temor y susto: 268-269, 271-272, 327-
328

tempus: 202, 208-215, 326

teoría de campo: 96-97, 112

tercer reino, de Frege: 56-60, 77

términos generales: 371; inadecua-
dos, 27, 44-45, 54-55, 239, 283, 296-
297; *véase también* humanidad

tiempo: 49-50, 199-218; dirección del,
208-209, 217, 326; *véase también*
medida; tiempos gramaticales

tiempos gramaticales: 199-202, 208-
209, 212, 214

titillatio: 318-319

unidad de sí mismo: 194-195

universalidad: 371; *véase también*
términos generales; nominalismo

vacío: 54, 104-108, 114

verdad: 174-177, 181-183, 290-291, 356
versatilidad, mental y física: 140-141,
145-146, 316-317, 319

virtud: 303-304, 315

voluntad:

de Dios: 39, 122-123, 129; intelecto
y, 166-167, 168; *véase también*
apetito; creencia, no voluntaria;
deseo; libertad como control vo-
luntario; poder, incondicional

"yo", *véase* indicatividad

ÍNDICE DE REFERENCIAS

PRIMERA PARTE

- | | |
|--|---|
| <i>d1</i> 22, 80 | <i>p12</i> 87, 90-91 |
| <i>d2</i> 82, 92-93 | <i>p13,c,s</i> 82, 87 |
| <i>d3</i> 66, 70, 73 | <i>p14</i> 30-31, 72, 75-81, 86, 157 |
| <i>d4</i> 67-70, 153-154 | <i>p14c1</i> 109, 205 <i>n4</i> |
| <i>d5</i> 67, 73, 97, 154 | <i>p14c2</i> 70 |
| <i>d6</i> 30, 70, 81-83, 154 <i>n12</i> | <i>p15s</i> 82, 87, 90, 102-110, 154, 204 |
| <i>d7</i> 22-23, 321-323 | <i>p16</i> 81, 128, 154 <i>n13</i> |
| <i>d8</i> 117, 211 | <i>p17c2</i> 204 <i>n4</i> , 321 |
| <i>a1</i> 23 | <i>p17s</i> 39, 81, 128, 166, 212 |
| <i>a3</i> 37, 118 | <i>p18</i> 119 |
| <i>a4</i> 133-137, 186 | <i>p19</i> 70, 154 |
| <i>a5</i> 133, 155 | <i>p20c2</i> 70, 215 |
| <i>a6</i> 174, 177 | <i>p21,22</i> 93, 117-120, 210-212 |
| <i>a7</i> 80 | <i>p24,c</i> 204 <i>n4</i> , 241 |
| <i>p1</i> 73, 154 | <i>p25</i> 134 <i>n1</i> |
| <i>p2</i> 75, 109, 155 | <i>p25c</i> 18, 97, 154 <i>n13</i> |
| <i>p3</i> 55, 133, 134 <i>n1</i> , 155 | <i>p28</i> 119-120, 130, 322 |
| <i>p4</i> 70, 72-73, 109 | <i>p29</i> 127, 228, 326 |
| <i>p5</i> 67, 72-76, 87-88, 93, 109, 154-156, 177 <i>n14</i> | <i>p29s</i> 124 |
| <i>p6</i> 109 | <i>p30</i> 109 |
| <i>p6c</i> 22, 66, 134 <i>n1</i> | <i>p31</i> 125 |
| <i>p7</i> 22, 30, 76-80, 87 | <i>p32</i> 321, 336 |
| <i>p8</i> 75, 87, 93 | <i>p33</i> 125, 129, 322 |
| <i>p8s1</i> 82 | <i>p33s1</i> 126-128 |
| <i>p8s2</i> 75-76, 79, 188 | <i>p33s2</i> 122-123, 129, 211, 322 |
| <i>p9</i> 75, 83 | <i>p34</i> 18, 80, 125-126 |
| <i>p10</i> 18, 53, 67, 153 | <i>p35</i> 125-126, 137 |
| <i>p10s</i> 71 | <i>p36</i> 126, 140, 193, 228 |
| <i>p11</i> 76-80, 83, 126-127, 303 | <i>Apéndice</i> 14, 187, 219-223, 289, 294-300, 350 |

SEGUNDA PARTE

- | | |
|--|--|
| <i>d2</i> 67, 70, 154, 239 | <i>p3s</i> 38, 122 |
| <i>d4</i> 183-184 | <i>p4</i> 109, 204 <i>n4</i> |
| <i>d5</i> 210, 242 | <i>p5</i> 134 <i>n1</i> , 136, 162 |
| <i>d6</i> 302 | <i>p6</i> 18, 53-54, 134 <i>n1</i> , 148, 162, 292 |
| <i>d7</i> 257 | <i>p6c</i> 224 |
| <i>a1</i> 120, 127, 242 | <i>p7</i> 19, 133-137, 146, 156-161, 174, 192 |
| <i>a3</i> 131, 274 <i>n9</i> | <i>p7c</i> 160-162, 174, 177, 366 |
| <i>a4</i> 28 | <i>p7s</i> 19, 31, 83, 148-158, 364 |
| <i>p1</i> 54-55, 137 | <i>p8</i> 364, 372 |
| <i>p2</i> 137 | <i>p8c</i> 372 |
| <i>p3</i> 19, 82, 126, 136-137, 146, 156-159, 191, 194 | <i>p9</i> 162, 177 <i>n14</i> |
| | <i>p9c</i> 137, 160 |

- p10* 132
p11 18, 132, 161, 212
p11c 131, 184-185
p11cs 23
p12 18, 160-161, 180
p13 41, 132, 161
p13s 132, 145
lemas 38-39, 88, 112-115, 132, 215, 225, 231-232, 285, 337
p14 97, 317, 334
p15 202
p16 134 n1, 286
p16,cl,c2 162-163, 177
p17 164, 170, 289
p17c 170
p17cs 132, 165, 175
p18 217, 283-284, 292-293
p18s 45 n10, 164, 217, 283
p20-22 191-198, 361-362
p20 137
p21s 59-60, 192-195
p22 361
p23 197
p24 137, 184-185, 196
p26 163
p26c 185
p28 186 n18, 196
p29 184, 196
p29c 196
p30 242
p31c 127
p32 174
p33 174, 178
p34 131
p35 18, 174-175, 185
p35s 175-176
p36 131, 196 n27
p37 373
p38,39 131, 190-191
p40 131
p40s1 44-46, 187, 283, 297
p40s2 28, 44, 189, 369-371
p41 190, 326
p43 131, 183-184, 197 n30
p43s 170, 178, 183
p44 177 n14, 326
p44c1 127
p44cls 165, 205, 209 n6, 284
p44c2 177 n14, 326
p45-47 374
p47 131, 197 n30, 311
p47s 175
p48 41, 131, 165, 322
p48s 166
p49 131, 165, 170, 173
p49c 166
p49s 167-171, 311

TERCERA PARTE

- Prefacio* 24, 273, 350
d1 184
d3 18, 259, 264
postulados 28, 285
p1 184, 330
p2 54, 116
p2s 139-140, 147, 228, 275
p3 196 n27, 314, 330, 375
p4-5-6 237, 249-253, 320, 334
p4 237-248, 249-250, 305-306, 333, 377
p5 247-249, 292
p6 18, 120, 126, 247-249, 282, 285, 305
p7 228, 249, 310
p8 209 n6, 241
p9 186 n18, 197-198, 267
p9s 167, 197, 228-230, 251, 264, 267
p10 245-247
p11 273
p11s 181, 262-263, 284, 318, 366 n4
p12 251 n8, 273, 282, 300, 309
p13 164, 273
p14 284
p15 262, 283-284, 292-293, 357
p15c 293
p15cs 283
p16 283, 357
p17 259, 283
p18 209 n6
p18s1 217, 279
p18s2 280 n24
p19 164, 262
p20 181, 262, 281
p21 262
p22s 280 n24
p23 181, 262
p25 282
p27 161, 181, 284-287, 293
p27s 348
p28 165, 300 309
p29 284

p30 282
p30s 280 *n24*
p31c 284
p32 307-308
p33 279, 282
p34 262
p35 283, 307
p36 283
p37 247, 265-266
p39 280, 282, 351
p39s 230, 289, 295-299
p40 279, 284
p40s 282
p40c1 261
p41s 282
p42 284
p45 282
p46 283
p48 291, 340, 344-345
p49 288 *n31*, 291, 344-345
p49s 350
p50 283
p50s 282
p51s 268, 287, 350
p52s 268
p53 262, 352
p53c 284
p56 164, 262-263, 265-266, 269
p56s 273

p57s 262-263, 266
p58 262-263, 266-267
p59 259, 262, 343
p59s 269, 273, 275, 314
AD 1 228, 264, 267, 359
AD 2,3 259-261, 264, 274
AD 4,5 267-268
AD 6,7 261, 268, 339, 351-353
AD 10,11 268 *n4*, 279
AD 12 275, 279
AD 13 268-269, 275, 279, 327
AD 14 279
AD 15 279
AD 16 280 *n24*
AD 18 269, 280 *n24*, 348
AD 19,20 270, 351
AD 21,22 268-269
AD 25 270 *n6*, 279-280
AD 26 279, 350
AD 27 269, 275, 350
AD 28,29 268-269
AD 30 270 *n6*, 331, 350
AD 31 280 *n24*, 331, 350
AD 32,33 268
AD 34-37 268, 272, 351
AD 38 269, 335
AD 39 268, 271-272, 327
AD 40-42 268
AD 44 267
Definición General 264

CUARTA PARTE

Prefacio 35, 122, 209 *n6*, 231, 239, 241, 289, 296-297, 301-302, 377
d1,2 15, 297-303, 325
d3,4 128, 217
d5 297 *n2*
d6 205, 209 *n6*, 279, 297 *n2*
d7 228
d8 303, 315
a 288, 292
p1 182, 291
p1s 176, 178, 182, 186
p2,4 288
p4 41
p5 288
p6 288, 319
p7 247, 291-292, 338
p7c 292
p8 197-198, 241, 289-291, 301-302, 324-325

p9,c,10 206-208, 217, 289-290, 325
p11 345
p12 289
p12c 209 *n6*, 325 *n2*
p13 209 *n6*, 217, 284, 325 *n2*
p14 291
p16 290, 325 *n2*
p17 325 *n2*
p17s 335
p18 263, 265-266
p18s 20, 257, 298, 303, 312, 316
p19 302 *n4*, 309-310
p20s 215, 243-246
p21-28 303
p21-22 246, 252
p24 314-315
p25 252
p26 189, 310-311, 317, 349
p27 349

- p28* 311
p29 247, 298, 302 *n4*
p30 247, 302 *n4*, 305-307
p31 305-309
p31c 247
p32,s 308
p33 262, 275, 308
p34 275, 308
p34s 307
p35 308-309, 315
p36 310-312, 315
p36s 312
p37 304, 315
p37s1 332
p37s2 318 *n9*
p38 316-319, 334
p39 15, 238, 240, 318
p39s 215, 239
p43 318-319
p44 319
p44s 318-319
p46 304, 315
p45c2 331
p50 304, 315, 348
p51-54 319
p53 16, 304
p54s 322, 376
p56 315
p57 28, 287 *n30*
p57s 35, 42
p58 319
p58s 331
p59 315
p61 319-320, 323
p62 184 *n17*, 325
p62s 209 *n6*, 330-331
p63 326-330
p63c 302 *n4*, 326-330
p63cs 350
p64 196 *n27*, 302 *n4*, 324-325
p64c 324
p65 325, 328
p65c 328
p66 184, 325
p66s 304, 322, 332
p67 16, 315, 322, 326-330
p68 322, 324-325
p68s 181
p69 323
p70 323
p70s 332
p71 323, 351
p71s 351
p72 315
p72s 323
p73 315, 323
p73s 350
Apéndice 1-3 267
Apéndice 4 377
Apéndice 8 303 *n5*
Apéndice 19 322
Apéndice 20 322
Apéndice 25 16
Apéndice 27 316
Apéndice 30 319

QUINTA PARTE

- Prefacio* 57, 143, 335-336, 376
p1 284-285, 337-338, 352
p2 275, 291, 339-341, 343-344, 356
p3 197 *n30*, 291, 341-343
p4 342-343
p4s 333, 342, 356
p5 288 *n31*, 322, 344-345, 349, 352
p6 16, 288 *n31*, 345-346, 352
p6s 344-346, 348
p7 165, 288 *n31*, 338-339
p8 352
p9 349, 352, 357
p10 337-338, 352
p10s 284, 328-330, 337-341, 376
p11-14 284, 352
p15 279, 352-353
p16 353
p17 184 *n17*, 353, 376
p18 353
p18s 343
p19 16, 182, 184 *n17*, 353
p20 287, 353
p20s 215, 307, 339, 342, 349, 369
p22 134 *n1*, 137
p23-40 363
p23 208-210, 363-368, 379-381
p23s 21, 211
p24 373-375
p25 374-376
p27 376
p29 209 *n6*
p30 373

p31 375, 379
p31s 367-369, 374, 377
p32-36c 376
p32 373
p33,s 369
p35 137
p36cs 371, 374-375, 377
p37 178, 320
p37s 209

p38 375
p39 316-317, 367
p39s 145, 317, 373
p40 302
p40c 375
p41s 322, 327, 333, 376
p42 377
p42s 341, 373, 377-378

ÍNDICE GENERAL

<i>Prefacio</i>	7
<i>Abreviaturas</i>	9
 I. Un esbozo del carácter de la <i>Ética</i>	11
§ 1. El lugar de la <i>Ética</i> dentro del <i>corpus</i> de Spinoza . . .	11
§ 2. ¿Por qué se llama <i>Ética</i>	13
§ 3. Cómo encajan las partes 1 y 2	17
§ 4. <i>Demostrada según el orden geométrico</i>	20
§ 5. El método hipotético-deductivo	24
§ 6. ¿Qué son los datos?	27
§ 7. La invalidez de las demostraciones	30
 II. Carácter del pensamiento de Spinoza	34
§ 8. Primer aspecto: racionalismo	34
§ 9. Segundo aspecto: teísmo	37
§ 10. Tercer aspecto: naturalismo acerca de la humanidad . .	41
§ 11. Cuarto aspecto: minimalismo conceptual	44
§ 12. ¿Qué es el dualismo?	46
§ 13. Quinto aspecto: dualismo	52
§ 14. Psicología y lógica	56
 III. La doctrina de la substancia única	61
§ 15. La substancia en los racionalistas	61
§ 16. Los atributos en Spinoza	66
§ 17. Ningún atributo compartido	72
§ 18. El monismo de Spinoza: el argumento oficial	76
§ 19. ¿Hay más de dos atributos?	81
 IV. Substancia extensa	86
§ 20. La necesidad de substancias sin partes	86
§ 21. Por qué el espacio no tiene partes	90
§ 22. El espacio como substancia	94
§ 23. Los cuerpos cual modos	97
§ 24. ¿Dónde dice Spinoza que el espacio es substancia? . .	102
§ 25. ¿Es buena la metafísica de campo?	108
§ 26. Movimiento y reposo	112
 V. Necesidad	117
§ 27. El compromiso para conceder verdades contingentes .	117

§ 28. El compromiso para excluir verdades contingentes . . .	120
§ 29. ¿Qué piensa Spinoza acerca de la contingencia? . . .	125
VI. La substancia pensante	131
§ 30. La estructura de la Parte 2	131
§ 31. Paralelismo	133
§ 32. Un mejor caso a favor del paralelismo	138
§ 33. Panpsiquismo	141
§ 34. La explicación del paralelismo por Spinoza	146
§ 35. ¿Una amenaza al dualismo?	150
§ 36. El orden de las explicaciones	156
VII. Psicología cognoscitiva	159
§ 37. "Idea de"	159
§ 38. Decidir qué creer	165
§ 39. Las ideas como creencias	168
§ 40. Error	174
§ 41. Error, ignorancia y valores de verdad	178
§ 42. Ideas inadecuadas	182
§ 43. La razón, los sentidos y el error	189
§ 44. Las ideas de ideas	191
VIII. Tiempo	199
§ 45. Tres cúmulos de conceptos temporales	199
§ 46. El número y la medida	202
§ 47. <i>Tempus</i> y duración	208
§ 48. Eternidad	210
§ 49. La realidad del cambio	213
IX. Metas	219
§ 50. La negación del propósito divino	219
§ 51. La negación de todo propósito	221
§ 52. El sustituto de Spinoza para propósito	228
§ 53. Una teoría de la teleología	233
X. Autoconservación	237
§ 54. Esencia y destrucción	237
§ 55. La imposibilidad de la autodestrucción	240
§ 56. Suicidio	243
§ 57. Derivación de la doctrina de autoconservación	247
§ 58. Otros argumentos en favor del egoísmo	253
XI. Afectos	258
§ 59. Afectos agradables y desagradables	258
§ 60. El deseo como un afecto	263

§ 61. La lista de afectos de Spinoza	267
§ 62. La versión de Spinoza sobre las emociones	272
§ 63. Emoción y creencia	276
§ 64. Alguna teoría acerca de cómo funcionan las emociones	281
§ 65. La fuerza de las emociones	287
§ 66. Conocimiento del bien y del mal	289
XII. Valor	294
§ 67. Las evaluaciones del hombre común	294
§ 68. Las revisiones de Spinoza a los conceptos de valor	297
§ 69. El caso en favor de la comunidad de intereses	304
§ 70. La guía de la razón	312
§ 71. Versatilidad corpórea	316
XIII. Libertad	321
§ 72. La libertad spinocista	321
§ 73. La psicología del hombre libre	323
§ 74. La libertad spinocista: su incoherencia	330
XIV. Psicoterapia	335
§ 75. El poder de la mente sobre los afectos	335
§ 76. Primera técnica: separación y unión	339
§ 77. Segunda técnica: convertir las pasiones en acciones	341
§ 78. Tercera técnica: reflexión sobre el determinismo	344
§ 79. Actitudes reactivas en la <i>Ética</i>	348
§ 80. Amor hacia Dios	351
§ 81. El Spinoza de Hampshire	353
XV. Las últimas tres doctrinas	363
§ 82. La eternidad de la mente	363
§ 83. Conocimiento intuitivo	369
§ 84. El amor intelectual de Dios	374
§ 85. Un juicio sobre las últimas tres doctrinas	378
<i>Bibliografía</i>	383
<i>Índice onomástico</i>	387
<i>Índice temático</i>	391
<i>Índice de referencias</i>	397